This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

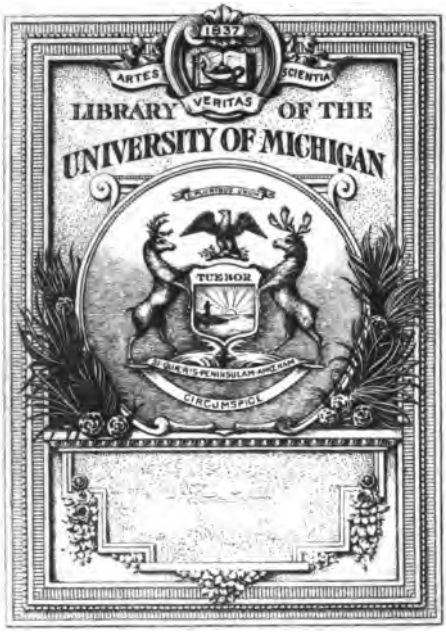
+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 3 9015 00228 577 6
University of Michigan – BUHR

Digitized by Google



Digitized by Google

B
3647
.T34

Digitized by Google

Digitized by Google

GIOVANNI GENTILE

ROSMINI E GIOBERTI

PISA

TIPOGRAFIA SUCCESSORI FRATELLI NISTRI

1898

Digitized by Google

Digitized by Google

omaggio dell'

Castelvetrano, 27/8

Digitized by Google

Digitized by Google

GIOVANNI GENTILE

ROSMINI E GIOBERTI

Estratto dagli *Annali della R. Sc. Norm. Sup. di Pisa*, Vol. XIII

PISA

TIPOGRAFIA SUCCESSORI FRATELLI NISTRI

1898

Digitized by Google

Digitized by Google

AL MIO MAESTRÓ

PROF. DONATO JAJA

Digitized by Google

Digitized by Google

LIB. COM.
LIBERMA
SEPTEMBER 1928
17636

PREFAZIONE

Una delle parti meno note e meno studiate della storia della filosofia è quella in genere che concerne l'Italia, se ne togli i filosofi della scolastica e della rinascenza, che appartengono meno all'Italia che all'Europa, e certo ritraggono assai poco dai caratteri della nazionalità. Onde accade che, quando al sorgere della filosofia moderna si comincia a delineare una distinzione di correnti speculative, che si possono denominare dalle diverse nazioni europee, non si trovi posto, anche nelle storie più accurate, come la recente dell'Höffding, per una filosofia italiana, accanto alla francese, alla inglese ecc.; e si dimentica perfino il Vico, che certo basterebbe da solo a rappresentare degnamente nel generale progresso del pensiero speculativo l'attività d'un popolo. Il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti, poi, non si può dire che siano dimenticati, perchè essi non sono stati mai conosciuti. Ma la conclusione è, che dopo il rogo di Giordano Bruno e la prigionia del Campanella pare agli stranieri che in noi si sia disseccata ogni vena di vero filosofare; talchè i pochi nomi che, a guisa di stelle rifulgenti a grandi intervalli sur un cielo coperto di nubi, com-

Digitized by Google

paiono qua e là, non riescano a diradare la fitta tenebre, che si distende sopra circa tre secoli della nostra storia.

Ora tutti sappiamo, o almeno dovremmo sapere, quanto ci sia di vero e quanto di falso in cotesto giudizio; ma non tutti siamo egualmente coscienti della responsabilità che ci spetta della parte falsa di esso. Abbiamo noi forse con la critica nostra adoperato abbastanza a provare l'importanza dei nostri filosofi nella storia generale del pensiero? Abbiamo forse da contrapporre alla ricca letteratura che gli stranieri con infaticabile lavorio hanno accumulata sui maggiori e minori filosofi de' loro paesi, qualche cosa, che, non dico l'agguagli, ma le si possa in alcun modo paragonare? Ovvero, quando s'è incominciato anche noi, risorti a nuova vita con la nuova Italia, a prender parte a quel movimento scientifico di studj storici, in cui le altre nazioni ci avevan lasciati addietro di tanto, nel campo della filosofia non ci siam forse volti quasi tosto, per imitazione specialmente della Germania, ai sistemi antichi o stranieri?

Molti certamente hanno scritto anche sui nostri filosofi moderni, (1) e più sul principale di essi, il Rosmini. Ma tutti, potremmo dire, questi scrittori non avevan compreso abbastanza o non avevan compreso affatto ciò che da una prima critica, dotta e severamente ingegnosa, s'era dimostrato: essere cioè questa ultima filo-

(1) Una buona bibliografia ne ha dato recentemente il prof. L. Credaro nel suo scritto *Philosophie in Italien*, inserito nel *Grundriss der Gesch. der Philos.*, di F. Ueberweg e M. Heinze, parte III, vol. II, (Berlin, Mittler, 1897) pp. 343-72.

Digitized by Google

sofia italiana, che gli uni volevano espressione pura e schietta di un nostro proprio e special carattere o, come dicevano, del nostro genio nella speculazione, e l'estrema propaggine di un'antichissima filosofia italica, continuatasi per lungo ordine di tradizione dagli Etruschi fino al Rosmini, o, secondo i gusti, fino al Gioberti, e gli altri consideravano quasi una sopravvivenza di scolasticismo nel secolo che si era innalzato fino alle più ardite costruzioni, — ma che gli uni e gli altri credevano affatto indipendente ed estranea all'andamento generale del pensiero in Europa; essere invece con questo strettamente connessa, e doversi anzi considerare come il frutto del nostro pensiero medesimo di qualche secolo prima, trapiantato e coltivato sott'altro cielo. Quel gran fatto della circolazione del pensiero europeo, che a noi pare il risultato più cospicuo, cui sia pervenuta in Italia la critica della nostra storia filosofica, e che avrebbe dovuto fissare definitivamente innanzi agli occhi di tutti il valore che nello svolgimento della filosofia moderna devesi attribuire ai nostri, e fra essi specialmente al Rosmini, quel gran fatto o si è assolutamente negato, per non essersi punto capito, o non ha più attirato e diretto l'attenzione degli studiosi, per non essersi capito abbastanza.

Così s'è provato invano, che il Prete di Rovereto è pure il Kant d'Italia. E in questa rifioritura di criticismo che, sempre sull'esempio della Germania, c'è stata fra noi in quest'ultimo ventennio, chi ha pensato che fosse utile in qualche modo rifarsi sul Rosmini? E ora siamo arrivati a tal punto, che di questo filosofo non se ne parla quasi più da chi attende seriamente agli

Digitized by Google

studj speculativi; (1) e si lascia che ne trattino e discorrano a lor posta seguaci ed avversarj, questi non sempre, anzi assai raramente solleciti de' soli interessi del vero, quelli troppo intenti a difendere e troppo poco ad approfondire la critica delle questioni; discorsi e trattazioni che non son fatte certamente per richiamare l'attenzione degli stranieri sulle opere del Rosmini.

Intanto, a sentire taluno, il Rosmini sarebbe più conosciuto ed apprezzato fuori, in Germania, in Francia, in Inghilterra e in America, che presso di noi. Sennonchè, i nomi stessi che si citano, ci dicono chiaramente da sè qual conoscenza si possa vantare presso coteste nazioni delle dottrine del nostro filosofo (2). Scorrendo,

---

(1) Diciamo *quasi più*, perchè si son avuti anche, fuori della scuola rosminiana, alcuni notevoli lavori, dei quali ricordiamo qui, poichè c'è mancata l'occasione di citarli nel mezzo del nostro libro, i due del prof. Fr. De Sarlo, *Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini, considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna,* Roma, 1893, e *La logica di A. R.*, id. id.; lo studio del prof. R. Benzoni, *La simpatia nella morale dell' Evoluzione e nel sistema rosminiano,* in *Riv. ital. di filos.*, an. I, vol. 2.° — Ricordiamo pure qui il primo volume della ben nota opera del dotto prete viennese Carlo Werner, *Die italien. Philos. des neuzehnten Jahrhunderts*, Wien, Faesy, 1884-87, giacchè questo primo è dedicato tutto al Rosmini e a' suoi discepoli; e gli altri due scritti dello stesso autore: *Kant in Italien*, Wien 1881 in *Denkschrift. d. Philos.-hist. Classe der K. Akad. d. Wissenschaft.* di Vienna; e *A. Rosmini 's Stellung in d. Gesch. d. neur. Philos. d. italien. insbesond.*, ibid. vol. XXXV, an. 1884; lavori, tutti tre, di assai poco interesse per noi Italiani.

(2) Il conte Luigi Sernagiotto, da buon rosminiano, s'è compiaciuto di andar raccogliendo le *fronde sparte* della gloria di *A. Rosmini all'Estero* (Schizzo, Venezia, Ferrari, 1889; cfr. dello stesso *A. R. — S. e i suoi ammiratori ecc.* nel vol. *Per A. R., nel primo centenario della sua nascita,* Milano, Cogliati, 1897, II, 357 sgg. e ciò che ne ho scritto

Digitized by Google

invece, le pubblicazioni più autorevoli e le tante riviste straniere di filosofia, invano il nostro amor proprio vi cercherebbe qualche volta solo un fuggevole cenno; ed è degna di nota la confessione fattaci qualche anno fa da uno dei più illustri e dotti dei viventi filosofi di Francia. Il quale, discorrendo dell'ultima forma della filosofia del Lamennais, e accennando alla sfuggita a un'analogia della concezione fondamentale dell'idea dell'essere del suo autore " con quella che serve di punto di partenza a un illustre filosofo italiano, poco noto in Francia, l'abate Rosmini „, (1) esprimeva la speranza di poter pre-

---

nella *Rassegna bibliograf. d. letter. ital.* del D'Ancona, 1897, V, 278; cfr. pure A. M. Cornelio, *A. R. e il suo monumento in Milano,* Torino, Un. tip.-ed., 1896, pp. 208-212); ma la corona che è riuscito a intrecciarne non desta la mia ammirazione. Ben altri encomj spettano al Rosmini!

(1) P. Janet, *La philosophie de Lamennais*, Paris, Alcan, 1890, pag. 108. Molto ci sarebbe a ridire su cotesto ravvicinamento fatto con sì scarsa cognizione del rosminianismo; ma non è qui il luogo di discutere i possibili raffronti tra l'*Esquisse d'une philosophie* del Lamennais e le teorie del Rosmini, raffronti che meriterebbero un apposito studio. Ci preme bensì rilevare che secondo il Janet, tale analogia nel principio del filosofare proverrebbe da un probabile influsso esercitato dal Rosmini sull' abate francese, in occasione della venuta di questo in Italia nel 1832; parendo al Janet *verisimile* che i due filosofi allora s'incontrassero e si trattenessero insieme su argomenti filosofici. — Ora, all'A. sarebbe giovato conoscere una lettera del Rosmini, dall'Ossola, 19 giugno 1828, *All'ab. de La Mennais, a Torino, sul suo sistema intorno al criterio della certezza* (in *Opere,* ediz. Batelli, Napoli, 1843, VIII, 257-9); donde avrebbe appreso che ciò che egli congettura per quattr' anni più tardi, era già avvenuta in Torino nel '28, ancor prima che il Rosmini avesse pubblicato il *N. Saggio*, che allora andava scrivendo. « Da voi incoraggiato, scrive il R., io non ho dubitato di proporvi qualche osservazione sulla dottrina del *senso comune* . . . ; e

Digitized by Google

sto conoscere con più precisione la filosofia rosminiana, mercè una traduzione, che era già stata intrapresa, delle opere del Nostro. Ora il prof. Segond, autore di codesta traduzione, non recò in francese se non la *Psicologia* del Rosmini; e si sa che la versione del *N. Saggio*, tentata nel 1844 dall'ab. Andrè rimase a mezzo. Tanta è, dunque, la premura onde si ricercano oltr'Alpi i libri del filosofo di Rovereto!

È tempo, quindi, che in questo fecondo rinnovamento di studj storici, per cui viene risorgendo e rafforzandosi la nostra cultura, anche noi ripercorriamo con intento schiettamente scientifico la via che già pur noi, e speditamente, abbiamo percorsa attraverso il campo più difficile del sapere: ripercorrimento, che non sia soltanto semplice lavoro erudito, ma elaborazione d'una piena coscienza di noi stessi, ossia condizione e principio di nuova vita speculativa. Giacchè lo spirito è storia, e

---

a voi parve utile che *quanto io dissi a voce* si discutesse insieme in un commercio di lettere, che l'amore urgente della verità mi muove ad aprire senza ritardo » (p. 257). — Vedi ciò che contro questa dottrina del Lamennais, scrisse nel *N. Saggio*, ediz. Intra 1875, III, 287 sgg. — E sappiamo da un *Diario*, citato da F. Paoli (*Della Vita di A. R.-S. memorie*, Paravia, Torino, 1880, I, 103), che il Rosmini insieme col march. Gustavo di Cavour incontrò il Lamennais presso il conte Seufst, ministro austriaco a Torino, ed ebbe con lui una conferenza di circa due ore. — Ma il carteggio così volentieri aperto dal Rosmini, arenò subito; perchè il Lamennais rispose seccamente queste due parole soltanto, su un pezzetto di carta: « Non ho tempo da corrispondere » ! — V. Paoli, *Op. cit.*, I, 104. E il Rosmini tredici anni dopo ricordava piacevolmente il caso in una sua lettera a C. Cantù: « Lamennais . . alla prima . . rispose che non potea allora proseguire la disputa da lui stesso provocata. Il mio caro P. Cesari risponderebbe qui: « *Addio, sozio* »; in *Rivista contemporanea* di Torino, an. III, 1856, IV, 363.

Digitized by Google

negare comunque questa, è più che un dimezzar quello. Ed oggidì, chi guardi allo stato della filosofia in Italia, non pure come produzione dello spirito separata da tutte le altre e avente un oggetto e un fine proprio, ma anche e piuttosto come consapevolezza immanente in ogni ordine di studj (in che consiste la vera vita della filosofia), non può non accorgersi dell'intima relazione che l'assoluto difetto di essa ha con la quasi assoluta mancanza d'una piena coscienza della storia del nostro pensiero. — La filosofia non ha diritto a vivere se non è qualcosa di diverso da tutte le singole scienze; se non è una forma della vita universale e quasi spirito che penetra e riscalda dell'alito suo tutto il sapere e tutte le manifestazioni dell'attività superiore dell'uomo. Chi pensa che ella debb'essere soltanto patrimonio di dotti, non ha inteso nulla della specifica natura della filosofia; e nessun concetto è stato mai così vuoto, come quello che della filosofia, togliendo al bel corpo suo tutte le membra e riducendola a nulla più che a un tronco muto e senza vita, si forma oggi chi vien predicando che essa debba modellarsi sullo schema delle cosiddette scienze positive!

La filosofia è forma non contenuto mentale; e se essa ha pure un suo contenuto, — come certamente lo ha, — questo è l'ipostasi trascendentale della forma, secondo un concetto della forma o categoria kantiana, sul quale abbiamo richiamato l'attenzione nel corso di questo libro. Epperò chi pretende dalla filosofia la quantità delle cognizioni concrete, noi diciamo che ignora che cosa sia la filosofia, e quale bisogno dello spirito sia chiamata a soddisfare. Ma questa forma del sapere,

Digitized by Google

questa coscienza è essa stessa formazione, e quindi vita storica, nella quale ogni grado riassume in sè tutti i precedenti, o è affatto inconcepibile. Perciò filosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa; e la ricerca puramente erudita perde ogni suo valore e pare opera oziosa sulle fantasticherie trapassate; e d'altra parte un tentativo di speculazione, che non si fondi nella storia, rimane del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito e si perde per l'aria inascoltato come voce solitaria e insignificante.

Da questa profonda persuasione della necessaria immanenza della filosofia nella vita, e della sua essenza storica, siamo stati inspirati nello studio dei due nostri maggiori filosofi, sui quali diamo qui a luce, con alcuni pochi ampliamenti, il saggio presentato l'anno scorso come tesi di laurea alla Facoltà filosofica di Pisa.

Il Rosmini e il Gioberti specularono al tempo della più vivace energia della nostra vita nazionale; anzi, informarono del loro spirito grandissima parte di quel generale movimento, per cui riuscimmo a stabilire una forma concreta della nostra nazionalità. Ma la loro speculazione, come s'è accennato, rimase poi senza seguito. I Giobertiani già tacquero ben presto; i Rosminiani, in verità, non accennano per anco a fare altrettanto; ma, come una volta i primi, essi si sono appigliati alla parte caduca di quella speculazione, attendendo più alla lettera mortale, che allo spirito vivificante. E noi ora pensiamo, che nessun maggior danno della scuola rosminiana poteva toccare alla filosofia del Rosmini, per quanto grande e sincero sia il nostro rispetto verso tanti valentuomini ond'essa si onora e per quanto

Digitized by Google

viva e spontanea la nostra simpatia verso chi riesce (sebbene con troppa umiltà!) a tener desto un certo fermento nella coscienza religiosa del nostro paese. Ma la è storia vecchia: già fu detto che non il fedele Senocrate, ma il ribelle Aristotele è il vero discepolo di Platone e Fichte continua Kant più del Reinhold; e a noi forse accadrà di trovare il Gioberti più rosminiano del prof. Michele Tarditi.

Sennonchè, come Aristotele non si può dire il più esatto interpetre delle Idee di Platone, così neppure il Gioberti, che, come vedremo, fu il vero discepolo di Rosmini, si può ritenere per un critico sempre giusto del rosminianismo. Sono famose le ire onde spesso fu animata la sua critica; e noi ricorderemo quante e quali se ne infiammassero nel suo animo appassionato. Or, quella sua critica aspetta tuttavia una imparziale revisione; che, per esser tale davvero, deve cominciare dal fissare con ogni rigore di valutazione il senso del rosminianismo e la parte appropriatasene dal Gioberti, di guisa che la critica di questo per ciò che ha di vero, riesca a uno svolgimento interiore e come a una integrazione logica e naturale dello stesso rosminianismo.

E questo è appunto il tema del nostro saggio, che, aggirandosi sulle attinenze del Gioberti col Rosmini, mira sovrattutto a dare per questa via una interpetrazione critica del rosminianismo in genere, epperò quasi la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teoretico che storico; storico è, in quanto si rifà dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legge tenga sempre innanzi alla mente, che noi

Digitized by Google

non abbiam preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, nè questa esporre puramente e semplicemente nell'insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obbiettivi. Di tali storici, al Rosmini specialmente, non ne son mancati; e noi non abbiam voluto rifare opera già fatta. S'è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia rosminiana, per trarne i succhi più vitali; e travagliarci sui principj fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia permanere e fecondarsi nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare. Epperò talvolta all'interpetrazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principj; epperò anche queste intenzioni abbiamo voluto prima studiarle e definirle al lume della storia contemporanea, sì da desumerne un criterio preciso e legittimo di valutazione, che ci servisse di norma sicura nella nostra critica.

Ed ecco la ragione e il metodo, che volevamo qui dichiarare, di tutto il nostro lavoro.

Castelvetrano, 25 agosto 1898.

G. G.

Digitized by Google

PARTE PRIMA

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo I.

Del pensiero italiano dal 1815 al 1830.

Dopo avere esposta, in un suo notevole scritto, la critica accurata e ingegnosa che Alfonso Testa — filosofo piacentino, cui la modestia della vita e delle abitudini non procacciarono la meritata nominanza e che aspetta tuttavia una più larga illustrazione delle sue opere e delle sue dottrine —, fa del sensismo nel primo de' suoi *Discorsi sulla filosofia della mente*, e dopo avere giustamente osservato che cotesta critica era del tutto indipendente dall'altra, che in quel torno di tempo, ne era stata fatta abilmente dal Rosmini, il prof. Luigi Credaro notava che — " il sorgere contemporaneamente in più parti della penisola e senza che l'uno avesse contezza dell'altro, di scrittori che sentivano il bisogno di dare alla filosofia un nuovo impulso per liberarla dalle pastoie del sensismo, indica che questa nuova direzione degli studj non era frutto del pensiero individuale, ma effetto necessario delle condizioni dell'intera coltura italiana. Riconosciuta la bontà della nuova spinta impressa alla scienza del pensiero, molti altri filosofi si aggrupparono attorno a quei primi, e illustrandone e svolgendone i principj fondamentali, compirono un'opera modesta, ma utile e necessaria, perchè resero i nuovi germi fecondi per la coltura generale [1]) ". L'osservazione è esatta; specialmente se si restringe,

[1]) *A. Testa o i Primordi del Kantismo in Italia,* in *Rendic. Acc. Lincei* (1886) s. IV, II, 2° sem., 161. — La critica del Testa era indipendente da quella

Digitized by Google

come ci pare opportuno, dalle diverse parti della penisola, cui il Credaro vorrebbe estenderla, piuttosto all'Italia superiore, dove era del resto più vivo e fecondo il fermento del pensiero nuovo nel primo trentennio del secolo, e dove infatti più nettamente vediamo delinearsi in quel tempo i nuovi avviamenti della cultura; mentre le altre provincie, per più cagioni, che qui non è il caso di enumerare, ristagnavano nel passato, o maturavano meglio le idee del secolo precedente.

Milano era allora il centro intellettuale d'Italia, e lo riconoscevano i Toscani migliori, come, ad esempio, Gino Capponi; il quale intorno al 1820 viaggiava fuori d'Italia, per attingere oltr'Alpi

---

del Rosmini e perchè, come il Credaro rileva giustamente, l'autore non aveva avuto contezza, quando scriveva i suoi *Discorsi*, del *N. Saggio*, e perchè, — quel che più importa e il Credaro non nota, — la critica del Testa è affatto differente da quella del Rosmini. Che ancora l'autore non avesse conosciuto il *N. Saggio* si apprende da una nota da lui apposta al suo libro, dove dice: « Erano già sotto i torchj questi miei discorsi, quando mi venne alle mani il *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, stampato in Roma, sino dal 1830. L'ho scorso avidissimamente; ed ho potuto notare come in molte parti noi dissentiamo. Ma il discuterle, non è cosa di piccolo momento; e, sospendere la presente pubblicazione, tarderebbe di troppo il desiderio di molti che mi sono carissimi. *Quod differtur non aufertur*. [E tenne infatti di lì a poco la promessa con un *Esame del N. Saggio*]... *Ma dove più grandemente mi gode l'animo è nel vedere con quanta diligenza e bellezza di ordine ha saputo raccogliere ed esporre le prove che combattono il sensualismo* ». *Della filos. della mente, Discorsi di* A. Testa, Piacenza, del Majno, 1836, p. 102, n. 2. — Un'altra osservazione qui ci preme di fare. Secondo il Credaro, questi *Discorsi* segnerebbero nel pensiero filosofico del Testa un grande ed improvviso rivolgimento; poichè l'autore nelle sue opere precedenti ci si sarebbe dimostrato pretto sensualista. Or si noti che dei tre voll. della *Filosofia dell'Affetto* di lui, il I fu stampato nel 1829 (e fu l'*Introduzione*); il II nel 1830, e il III nel '34; due anni soli prima che venissero a luce i *Discorsi*. Or bene, in due soli anni nel Testa, acuto quanto ostinato pensatore, sarebbe avvenuto sì grande cangiamento? Certo la meraviglia non torrebbe l'indirizzo sensistico della *Filosofia dell'Affetto*, se questa fosse condotta secondo un tale indirizzo; ma questo appunto non ci pare che il prof. Credaro sia riuscito a dimostrare; laddove in quest'opera stessa il Testa si dilunga già, a nostro avviso, dalle dottrine sensistiche, che s'insegnavano allora.

Digitized by Google

cognizioni e criterj utili ad attuare il progresso desiderato nel proprio paese [1]). E a Milano, chi ben consideri, e in genere nell'Italia superiore, va di pari passo col risorgimento filosofico un rinnovamento letterario; e nell'un campo e nell'altro la novità delle teorie propugnate solleva un felice contrasto di polemiche e discussioni, il quale giova grandemente alla diffusione e alla comprensione di quelle; intanto che nel resto d'Italia gl'ingegni si chiudono nella cerchia dei vecchi principj e non ascoltano e talvolta non intendono neppure le voci nuove. Nell'Italia superiore è appunto la culla della filosofia rosminiana, che riassume la nuova direzione delle menti italiane; e non è perciò senza ragione che ad essa rivolgiamo più particolarmente l'attenzione per discorrere dell'Italia, quale uscì dalla dominazione francese e si venne in se stessa ricostituendo e lentamente riformando negli ordini intellettuali, fin dal tempo della Santa Alleanza.

Dire Santa Alleanza è lo stesso che dire restaurazione generale in politica e in religione; quindi reazione contro i principj liberali che la Francia della Rivoluzione ci aveva comunicati, costringendoci dapprima nella forma artificiale delle nuove repubbliche, e poi assoggettandoci all'unità prepotente dell'impero napoleonico. Non si pensa perciò di solito all'opera restauratrice tutta spontanea seguìta in Italia agl'impulsi o cogl'impulsi della Santa Alleanza; o non vi si pensa, senza immaginare nel corso della nostra storia un violento periodo di regresso. Questo, invece, come ogni fatto della storia, è così organicamente complesso, che a guardarlo in iscorcio da uno speciale punto di vista — per esempio da quello del patriottismo liberale, come si suole da noi — si rischia di falsarlo e non intenderlo punto.

Intorno al 1820 è innegabile che in Italia succede un moto

---

[1]) « Milano... senza prevenzione è il paese più dotto d'Italia... » scriveva da Parigi, il 27 marzo 1819 all'avv. Lorenzo Collini, direttore del *Saggiatore* di Firenze. V. *Lettere di Gino Capponi, raccolte da* A. Carraresi, Firenze, Le Monnier, 1883, I, 24; cfr. A. Reumont, *G. Capponi e il suo secolo*, Milano, Hoepli, 1881, pp. 89-91.

Digitized by Google

generale di reazione, che pare di certo, a guardarlo da un certo aspetto, che tenti di soffocare molti nobili sentimenti e molte idee feconde di cui i Francesi avevano per gran parte recato i semi fra noi. Ma come, intanto, in mezzo a questo moto nasce, cresce e vigoreggia un nuovo sentimento civile che lentamente ma incessantemente nudrito conduce all'idea efficace della nazionalità; una letteratura nuova, che annunziatasi da prima col nome di una scuola, ne esce di poi e sovraneggia per monumenti che segnano uno de' più grandi rinnovamenti nella storia letteraria; e infine una nuova filosofia, che avversata sugli inizj dagli spiriti liberali, viene a poco a poco accolta da quegli stessi che più generosamente cooperarono al patrio risorgimento? A questa domanda, tale quale noi ce la moviamo, con cotesta apparente intima contraddizione, nessuno s'è adoprato mai di dare una precisa risposta. E che ne è avvenuto? Non disciolta, anzi nemmeno affrontata questa difficoltà, che noi, del resto, vogliamo più indicare che dichiarare e risolvere con l'ampiezza conveniente, era naturale che molti, trascinati dal bisogno irresistibile della logica, dicessero, verbigrazia, l'opera letteraria del Manzoni, come la filosofia rosminiana, contraria a quei sentimenti e a quei principj onde si venivano alimentando le nuove generazioni aspiranti alla libertà. E se ne son sentite tante contro il Manzoni, o contro il suo contenuto poetico! Del Rosmini non si è detto, forse, altrettanto, benchè pur a lui sien toccate le sue, perchè di lui se n'è parlato e se n'è studiato meno; ma i due scrittori, ad ogni modo, sono intimamente congiunti, non solo per quei vincoli di amicizia che fece di loro un esempio meraviglioso d'armonia fra due sommi intelletti, ma anche e più per tutta una mirabile consonanza di spirito, la quale non si spiega se non con l'esame della storia del tempo loro [1]).

---

[1]) Fr. De Sanctis, con felicissima intuizione, vide meglio di tutti e distinse nettamente le direzioni delle menti nella letteratura del secolo in Italia, rilevando una scuola *liberale* e una *democratica*, e nella prima, detta anche *manzoniana*, annoverando anche il Rosmini, il Balbo e il Gioberti. V. *La letter. ital.*

Digitized by Google

Insomma: col Rosmini si torna indietro, come avrebbe voluto la Santa Alleanza? Quasi generalmente si risponde tosto di sì; ma noi crediamo di dovere più accuratamente spingere e girare lo sguardo sotto la superficie de' fatti.

Un patrimonio ideale assai ricco si raccoglieva dalla Francia del secolo XVIII. In parte avevano cominciato ad arrecarcelo, di qua dalle Alpi, i nostri scrittori del settecento; ma in parte, anzi in gran parte, erano venuti a donarcelo i Francesi stessi in persona; i quali, usciti allora allora dalla Rivoluzione, non si contentarono di disporre a modo loro l'assetto politico del nostro paese; ma fecero di tutto per trasfondervi anche le nuove idee, ossia le loro idee insieme con il loro costume [1]). Nè coteste idee, più vitalmente sviluppatesi presso di loro, in teoria cogli scritti degli Enciclopedisti e in pratica coi furori dell' 89 e con la dichiarazione dei diritti dell'uomo, erano sorte presso di loro tutto a un tratto e come per incanto. Possiamo dire in verità che negli ordini ideali la Rivoluzione non importò per se stessa nessuna innovazione; maturò bensì e compì un prodotto di tutto intero quel secolo, che essa chiude tragicamente; un prodotto che proveniva alla Francia da uno scambio ideologico esterno, con l'isola d'oltre Manica, la quale d'altronde, secondo la critica più recente, non faceva che restituire sotto forme nuove quel che aveva ricevuto sotto forme vecchie; poichè ormai non è più a dimostrarsi che Locke seguita per gran parte Cartesio. Ma si sa che la dottrina riappariva così mutata, che non era più possibile riconoscerla; e chi rilegga oggi le *Lettres sur les Anglais* (1734) — vera pietra miliare nel movimento ideale della Francia nel secolo XVIII — di quell'arguto e fine sebbene non altrettanto profondo ingegno del

nel sec. XIX, lez. pubbl. da B. Croce, Napoli, A. Morano, 1897. Ma accanto alla intuizione geniale, nello stesso De Sanctis sono parecchi pregiudizj nel discorrere di cotesti scrittori della scuola manzoniana!

[1]) La letteratura francese sarebbe stata introdotta *con le baionette* in Italia, secondo scriveva di poi il conte di Saurau, governatore di Milano, al principe di Metternich. Vedi C. Cantù, *Monti e l'età che fu sua*, Milano, Treves, 1879, p. 249.

Digitized by Google

signor di Voltaire, si forma agevolmente un concetto di quel vero entusiasmo onde fin d'allora gli scrittori più ascoltati di Francia si accingevano a rinnovare la cultura del loro paese al contatto delle dottrine filosofiche e della scienza inglese. Locke e Newton, i due eroi delle *Lettere inglesi,* non parrebbe davvero che avessero una qualche attinenza con la Francia della Rivoluzione; ma più che a loro, si pensi al nuovo orientamento che la divulgazione delle loro teorie produsse nel paese ancor tutto cartesiano, e al vero ardore scientifico che ne derivò, se non fecondo di buoni e durevoli frutti, certo largamente efficace sulla società, e, comunicandosi alle dottrine politiche, precorritore e preparatore di effetti pratici, per altro originati da molte cagioni sociali ed economiche. Ma noi ora guardiamo alle pure ideologie della Francia del sec. XVIII; e ci preme ricordare come il Lockismo quivi diventasse per tutti condillachismo, e come di questo tutti gli scrittori si risentissero, fin quelli che come Gian Giacomo Rousseau, ne avrebbero dovuto essere più alieni per la tempra idealistica del loro carattere.

Ora nessuno ignora che il sensismo francese del secolo diciottesimo non incontrò a passare in Italia maggiori difficoltà, che non ne avesse incontrate nel secolo precedente per valicare le Alpi ed estendersi per tutta la penisola, fino a Napoli, dove trovò restio il solo Vico, il cartesianismo [1]), e che, in tempi a noi più vicini non ne abbia incontrate un'altra famosa dottrina, grazie alle manìe di quell'eterna schiatta pappagallesca, che guarda sempre fuori più per informarsi della moda, che per vero stimolo che senta dentro di progredire. Del resto bisogna pur riconoscere che in ciò si tratta del perpetuo giuoco della storia della cultura, mercè quel solito scambio, che è seguìto sempre con alterna vicenda, e nel Rinascimento è certamente ragione d'alto orgoglio per noi. E ad ogni modo si dee convenire che anche il sensismo francese doveva

---

[1]) Vedi appunto quel che dice il Vico nella sua *Vita* del gran favore incontrato in Napoli, al tempo suo, dal Cartesianismo; in *Opere,* ed. Ferrari, Milano 1853, IV, 341 e segg.

Digitized by Google

essere il benvenuto fra noi, che correvamo dietro a un cartesianismo o malenbranchismo imparaticcio o ad un male svecchiato aristotelismo.

Quel che, d'altronde, è interessante osservare al proposito nostro, si è la connessione intima dell'indirizzo filosofico con altre direzioni ideali, pure mutuate dalla Francia o dalla Francia specialmente favorite, connessione che può offrire la chiave di quel problema, che ci s'è proposto, e rischiararci le origini e la ragione storica della filosofia rosminiana e insieme di qualche fatto letterario contemporaneo con essa congiunto.

Infatti non è difficile osservare che nella storia nostra letteraria i classicisti furono sensisti, i romantici, per contro, furono in generale o idealisti o, almeno, spiritualisti. Su di che è degna veramente di ricordo una lettera sintomatica di quel classicista arrabbiato e ostinato sensista, od " empirico di professione „ o lockista [1]), come a lui meglio garbava, che fu Paolo Costa alla signora Clementina degli Antoni, intitolata *I classici e i romantici;* nella quale questi ultimi son detti " novelli Platoni „ e il romanticismo è fatto sinonimo di platonismo, come dire, pel Costa, un misto di sogni e di chimere [2]). — Vincenzo Monti, il gran corifeo della scuola classicista, l'autore del non abbastanza pregiato *Sermone sulla mitologia*, degna eco agli *Dei della Grecia* di Schiller, in una lettera messa non è guari a luce, ci fa anche lui un'esplicita professione di fede filosofica, mentre ci offre una notizia per noi bene importante: " Avrete in breve — scrive da Pesaro, il 29 novembre 1816, a Giuseppe Acerbi, direttore della *Biblioteca Italiana* — primieramente un bell'articolo di Paolo Costa intorno a cert'opera metafisica d'un certo mal prete, il quale pretende che la moderna

---

[1]) Scrisse infatti quel suo mediocrissimo libro del *Modo di comporre le idee* (stampato la 1ª volta in Corfù nel 1832) per porre su più solidi fondamenti la filosofia di Locke, ribattendo le opinioni di coloro « che disprezzano la filosofia lockiana, e che con odiosa espressione la chiamano *dottrina de' sensuali* »; ediz. Firenze, Moro, 1838, pag. 11.

[2]) V. Costa, *Opere complete,* Firenze, 1839, II, 109-122.

Digitized by Google

filosofia abbia fatto retrocedere la ragione, colpa principalmente di Locke e de' suoi seguaci. Perticari ne ha sentita in Bologna l'analisi critica fatta dal detto Costa e mi accerta essere scritta sapientemente „ [1]). — Il sensismo di Ugo Foscolo è particolarmente famoso, perchè combattuto nelle conseguenze pessimistiche risonanti ne' suoi *Sepolcri* ed echeggianti perfino nella celebre orazione *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura,* da uno de' primi scritti del nostro Rosmini, il *Saggio sulla speranza.* Nel quale la reazione alla corrente del secolo anteriore comincia già ad acquistare quella consapevolezza, cui sempre più cede il luogo nelle successive scritture la prima natural veemenza del bisogno religioso e del sentimento spontaneo anelanti al risorgimento dello spirito sul senso. E già in questo saggio troviamo quello sguardo acuto e penetrante, che si spinge molto lungi, fino alle cause remote di effetti apparentemente indipendenti: in questo caso, fino alle scaturigini filosofiche del pessimismo [2]).

Del Leopardi ripetono tutti che la sua dolorosa intuizione della vita trasse la prima origine e il continuo alimento dalla filosofia sensistica del secolo diciottesimo. Ma molti vi aggiungono, e giustamente, parecchie cagioni soggettive; e non manca chi lo riconnetta con una generale direzione del pensiero europeo deluso nelle tante speranze e teorie ottimistiche del sec. XVIII dai resultati della Rivoluzione francese [3]). D'altronde gli ultimi studj

---

[1]) Pubblicata da A. Luzio, nel suo articolo *G. Acerbi e la Bibl. Italiana,* in *N. Antologia* del 16 agosto 1896, pag. 330.

[2]) Epperò nella 1ª ediz. (Rovereto, 1822), come nella 2ª (Firenze, 1823), lo scritto è intitolato *Saggio sulla felicità;* finchè cambiò titolo, quando fu inserito nel 2º vol. degli *Opuscoli filosofici,* Giuditta Boniardi-Pogliani, Milano 1828.

[3]) Vedi A. Faggi, *La filosofia dell'Incosciente, Metafisica e morale — Contributo alla storia del pessimismo,* Firenze, Le Monnier 1890, p. 8, n. 2; dove appunto si discorre di questa sentenza dell'Hartmann, circa la connessione del moto pessimistico cogli effetti della Rivoluzione, sentenza confortata di poi dal consentimento di parecchi critici. Cfr. pure lo scritto *Socialismo e Pessimismo* di A. Chiappelli nel suo recente volume: *Il Socialismo e il pensiero moderno,* Firenze, Le Monnier, 1897, pp. 205-219.

Digitized by Google

hanno provato ad evidenza le intime relazioni — talora vere e proprie derivazioni di pensiero — del Recanatese con quel Rousseau, il quale se non si professava seguace della filosofia del senso, anch'egli senz'accorgersene, respirava dell'aria del tempo suo. Tuttavia non è qui fuor di luogo citare anche del Leopardi, schietto classicista, una vera professione di filosofia sensistica e materialistica che egli ci fa ne' *Parolipomeni,* l'ultima poesia della sua vita, perciò composta quando maturo era il suo pensiero ed egli aveva piena e distinta coscienza de'principj e delle conseguenze di quella amara filosofia proseguita tra il sentimento e il fantasma poetico in tutti i suoi canti; tanto più che con la sua professione c'è anche un po' di satira contro le nuove idee *orgogliose* [1]) dello idealismo risorgente. Ecco i versi:

Non è filosofia se non un'arte
La qual di ciò che l'uomo è risoluto
Di creder circa a qualsivoglia parte,
Come meglio alla fin l'è conceduto
Le ragioni assegnando empie le carte....
  Quella filosofia dico che impera
Nel secol nostro senza guerra alcuna,
E che con guerra più o men leggiera
Ebbe negli altri non minor fortuna,
Fuor nel prossimo a questo, ove, se intera,
La mia mente oso dir, portò ciascuna
Facoltà nostra a quelle cime il passo
Onde tosto inchinar l'è forza al basso [2]).

Ed è pure interessante leggere quel che Gino Capponi, pensando alla fondazione di un giornale — che fu poi l'*Antologia* — in Toscana

[1]) Nella *Ginestra* aveva già tristamente satireggiato il concetto delle « Magnifiche sorti e progressive » del Mamiani; « parole, come annotava il Poeta, di un moderno, al quale è dovuta tutta la loro eleganza ». *Le Poesie di G. L.* ediz. Chiarini, Livorno, Vigo, 1869, p. 175.

[2]) Cioè la filos. francese del sec. XVIII, dinanzi alla quale il Leopardi non tralascia di notare che

Digitized by Google

rimasta sempre cittadella del classicismo [1]), intendesse fare per la filosofia, secondo ne scrisse in un *Progetto* messo insieme nel decembre del 1819, del resto molto accortamente e sapientemente meditato: " Della filosofia, ei notava, si considerino le applicazioni alla cognizione di noi medesimi e alla morale pratica [qui si riaffaccia il vecchio concetto ciceroniano della filosofia, ereditato direttamente da' nostri umanisti], e non le astruse speculazioni professate dai filosofi tedeschi, e poco fatte pel nostro gusto. Da tanto materiale di cognizioni dovrebbesi almeno avere imparato che cosa non bisogna studiare. Non è ora più tempo di far sistemi; ora che si esige per ogni proporzione isolata un rigoroso appoggio di fatti, e che esiste una filosofia sperimentale potente nel dubbio, ma terribile per distruggere la securità presuntuosa degli altri. Però si seguiti sempre la sana e giudiziosa scuola di Locke, e quei filosofi inglesi e francesi i quali ne hanno conservato l'ordine e il metodo del ragionare, anche dove ne hanno abbandonato in parte i principj " [2]).

. . . valorosa e pronta
L'età nostra arretrossi, appena avvista
Di ciò che più le spiace e che più monta,
Esser quella in sostanza amara e trista;
Non che i principii in lei nè le premesse
Mostrar false da sè ben ben sapesse.

Parolipomeni, IV, 14-16. — Che la intuizione pessimistica del Leopardi, nella sua forma più matura, fosse prettamente materialistica, lo ha dimostrato già molto esattamente il De Sanctis, nel suo stupendo dial. *Schopenhauer e Leopardi; in Saggi critici*, 3ª ed., Nap. 1874, pp. 266 e segg.

[1]) Insegnava in quel torno nell'Università pisana, ed ebbe alle sue lezioni gran parte della gioventù toscana, quel Bagnoli, — collega del classicista Rosini, — che già vecchio si smarriva « commosso quasi fino alle lacrime, al pensiero della proscritta mitologia, e *trovava* parole di eloquenza passionata in favore dei Numi dell'antico Olimpo, non altrimenti che Simmaco al cospetto di Teodosio imperatore »; secondo che nel 1857 ricordava un suo antico scolaro, Marco Tabarrini, in *Vite e ricordi d'italiani illustri del sec. XIX*, Firenze, Barbèra, 1884, p. 32 e seg.

[2]) *Progetto di giornale* (Londra, decembre 1819) pubblicato da A. Carraresi nelle *Lettere di G. Capponi*, Firenze, Le Monnier, 1892, V, 100. Fra gli

Digitized by Google

Molto istruttivo è a questo proposito ciò che osservava un giovane filosofo francese G. G. Farcy, alunno del Cousin, — quello stesso cui questi dedicò la sua traduzione delle *Leggi* platoniche, quand' egli già era morto, ancor troppo giovine, nelle giornate di luglio, alla presa delle Tuileries " en combattant pour le lois ". Nato nel 1801, aveva soli ventisei anni, quando venne in Italia nel 1827, fermandosi a Firenze, dove il Lamartine, che vi si trovava in qualità di ambasciatore, lo presentò nella più nobile e colta società cittadina. Di qui egli scrive al Cousin il 7 aprile di quell'anno, meravigliato di trovarsi in una Parigi a tanta distanza dalla patria; dove spettacoli, giornali, caffè, biblioteche, gabinetti letterarj offrono a lui tutto ciò che ha lasciato lassù, fino al disgusto. Gli sembra che in Firenze l'Italia e gl'Italiani si smarriscano in mezzo al diluvio degli stranieri. Tuttavia, "en fuyant les Français, scrive il Farcy, j'ai rencontré quelques Italiens instruits, qui ne se trouvaient eux-mêmes à Florence que par accident. Ils connaissent votre nom et rien de vos oeuvres. Ils ont entendu parler de la réforme philosophique qui s'essaye chez nous [1]); et sur le seul supçon de Platonisme et de spi-

« Argomenti di vario genere da trattarsi nel giornale » troviamo: « filosofia tedesca: Schelling, Blumenbach; notizie e non altro sulla scuola di Kant. — Antica filosofia italiana; Giordano Bruno, Campanella, Vico. — Un articolo classico sopra Bacone » ivi p. 106. — Vero è che il Capponi aveva già detto addio da qualche tempo alla filosofia, secondo ne apprende una sua lettera del '34 a Silvestro Centofanti (*Lett.*, I, 369); ma ad ogni modo egli è un degno rappresentante della cultura e del pensiero toscano in quel tempo. — Accanto a lui è G.-B. Niccolini, che a proposito delle controversie linguistiche sollevate dalla *Proposta* del Monti, lamentava che non si conoscessero a tal riguardo le « eterne e sane dottrine di Locke, Condillac ecc. », come a dire, i primi e necessarj elementi; in una lett. 20 luglio '25; v. *Ricordi della vita e delle opere di G.-B. Niccolini* racc. da A. Vannucci, Firenze, Le Monnier, 1856, II, 6. Vedi ivi p. 323 il tristo concetto che egli aveva del Rosmini e della sua filosofia; involgendolo, del resto, in quella « fortissima avversione » che dichiarava di sentire (p. 333) contro tutta la scuola neo-guelfa.

[1]) La reazione incominciata con Royer-Collard e proseguita con entusiasmo dal discepolo Cousin contro il sensualismo condillachiano, continuatosi con gl'ideologi fino al Destutt de Tracy e al Cabanis.

Digitized by Google

ritualisme, ils la méprisent profondément. J'ai eu occasion de m'apercevoir que la plupart des Italiens en sont à ce point. Le souffle physique a soufflé aussi fort ici que chez nous, et c'est de chez nous qu'il y a pénétré. L'idéologie, la philanthropie et la statistique accomplissent le cercle des connaissances morales et philosophiques; leur chef et maître, celui qui l'a dit, c'est M. de Tracy; ils le lisent et s'en nourrissent. Ils parlent aussi de M. de Gérando, mais plutôt par ouï-dire. Ils ne savent de la philosophie Écossaise que le nom, et ne vont pas même jusqu'à M. de Laromiguière. Dans cette connaissance et cette adoration exclusive d'un seul système, ils ne songent seulement pas au doute, commencement de la sagesse. En politique, comme des hommes dont la pratique n'a pas contrairé les systèmes, et à qui ce qu'ils ont devant les yeux donne de l'humeur, je leur ai trouvé à tous les idées abstraites des premiers temps de notre révolution, et le langage d'un peu plus loin [1] „.

Non si potrebbe fare un ritratto più fedele di quel che fossero le idee filosofiche della Toscana, e di Firenze specialmente in quel torno di tempo. Vi si era ancora impigliati nel secolo decimottavo; e in letteratura non si andava più in là del classicismo. " J'ai connu, — continua il Farcy, — quelques personnes qui coopérent à la rédaction de l'Anthologie. La tendance en est tout à fait classique, pour parler le langage reçu. On dit beaucoup de bien de M. Vieusseux, rédacteur en chef, fort instruit, mais opiniâtre dans l'ancien système, et ne voulant entendre à rien de ce qui s'appelle innovation. Les autres sont bien disposées à quelques sacrifices pour renouveler et ranimer un peu les formes extérieures de la poésie, par exemple, qu'il consentent à trouver usées; mais pour l'esprit de philosophie spiritualiste et religieuse qui s'y introduit, pour les élans un peu hasardés de l'imagination rêveuse, pour cette nouvelle langue poétique plus intime, plus profonde dans le sentiment et souvent moins arrêtée dans l'expression, ils comprennent à peine tout

---

[1]) Vedi *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance* par J. Barthélemy-Saint Hilaire, Paris, 1895, III, 379 e sg.

Digitized by Google

cela, et ce qu'ils en aperçoivent, ils s'en moquent. J'ai vu aussi que c'est pour eux un affaire d'amour-propre national, et qu'ils y voient une autre sorte de conquête des barbares du Nord.... M. Manzoni a peu de crédit auprès de pareils juges... C'est pour eux un beau talent naturel, perverti par de méchants exemples „. — Osservazioni esatte e finissime, che abbiamo voluto riferire per disteso, perchè esse ritraggono mirabilmente lo stato generale delle menti in Toscana; e la connessione storica che quivi è da notare tra l'indirizzo filosofico e il letterario, i quali non a caso, a parer nostro, corrono parallelamente.

Ma quel che è fatto generale qui in Toscana, altrove nei singoli letterati non è di minor significato, visto che si ripete, si può dire, costantemente. E se gli esempj addotti non bastassero, si può citare anche Pietro Giordani, classicista anche lui de' più avversi ad ogni nova veduta; del quale è bene, a questo proposito, rileggere quel che Gioberti ne scriveva da Brusselle a' 25 maggio del 1841, al Massari, per una questione sorta in occasione di certi giudizj del filosofo sul Leopardi: " Comincio a credere che il Leopardi non sia in questo caso che un semplice pretesto; e che il povero Giordani la voglia meco perchè le mie opinioni dissentono dalle sue. Il Giordani che nel *Panegirico di Napoleone* tocca il modo con cui il celabro distilla il pensiero, e altrove chiama *magistrale* un libercoletto del Condillac, il povero Giordani materialista e furioso contro le dottrine cristiane, secondo la moda che correva cinquant'anni fa, dee essersi avveduto che in Francia, in Italia e altrove la miscredenza rabbiosa non è più in corso, e i santi padri del secolo diciottesimo sono caduti da quell'imperio che avevan sull'opinione; il che dee renderlo di mala voglia contro di noi „ [1]).

Classicismo in arte e sensismo o lockismo in filosofia non pare che si potessero scompagnare, soltanto che si guardi alle stesse

---

[1]) V. *Ricordi biograf. e carteggio di V. Gioberti,* racc. dal Massari, (Torino Botta 1860-63) II, 137 e seg. — Per tutta la questione del Giob. col Giord. vedi le *Lettere inedite di V. G. e di P. G.* pubbl. dal Comm. Carlo Negroni, Novara, Miglio, 1884 (per Nozze Montani-Galli).

Digitized by Google

apparenze esteriori. D'altra parte sanno tutti che il Manzoni, il più grande romantico, fu un avversario dichiarato ed attivo del sensismo, un vero platonico, per dirla con Paolo Costa, anzi uno schietto rosminiano; benchè nel rosminianismo del Manzoni altri potrebbe (a torto, però, secondo noi) far tanta parte ai sentimenti ond'era legato al Prete di Rovereto, che ci sarebbe da scrivere un intero volume per definirne bene la natura e le ragioni. Che anzi s'è giunto perfino a scorgere nell'autore delle *Osservazioni sulla Morale Cattolica* e del dialogo *Dell'Invenzione*,— e ve l'ha scorto uno de'nostri più acuti critici, — sotto la scorza dell'idealismo rosminiano, sto per dire, il più puro e il più schietto *positivismo* [1]). Non importa poi, — sia detto fra parentesi, — se, ragionando al modo stesso si possa anche fare del Rosmini un positivista, e che positivista! Certo è ad ogni modo, che il Manzoni vide nettamente la parte essenzialmente nuova del rosminianismo sul sensualismo, da lui prima proseguito; e il dialogo *Dell'Invenzione* dimostra chiaramente con quanta consapevolezza egli abbracciasse il sistema dell'amico.

Ma si può recare ancora qualche altro esempio di riscontri delle dottrine letterarie con le filosofiche. Il nome di Hermes Visconti è ricordato soltanto come uno de' principali fautori e propugnatori del romanticismo, delle cui teoriche trattò in un' apposita scrittura, che è delle migliori di quella famosa controversia [2]); ma dovrebbe registrarsi altresì nella storia della filosofia italiana, per certi suoi dimenticati *Saggi filosofici*, dove, prima ancora che venisse a luce il *Nuovo Saggio* del Rosmini [3]), trattando fra l'altro " Del

---

[1]) Vedi A. Graf, *Il romanticismo del Manzoni*, nel recente vol. *Foscolo, Manzoni, Leopardi, Saggi*, Torino, Loescher, 1898, p. 46.

[2]) Le *Idee elementari sulla poesia romantica* nel *Conciliatore*, nn. 23-28.

[3]) Del quale il Visconti era amico e familiare a Milano, come attesta una lettera del Rosmini a lui, nella quale quegli vuole distoglierlo, — ripigliando un argomento su cui avevan tenuto discorso in una conversazione del giorno precedente — dalla lettura di libri macchiati d'errore contro la fede; e lo esorta a « tenersi lontano, specialmente in questi primi tempi, dai partiti », onde rimanere alla serena altezza della dottrina cattolica. V. *Epistolario* del Rosmini (Torino, Paravia, 1857) I, 143-4.

Digitized by Google

problema agitato nelle scuole ideologiche, come l'anima umana discopra l'esistenza dei corpi „ o " Dell'origine e della progressiva formazione delle idee nella mente dell'uomo „ o " Della nozione di causa „ [1]) si dilunga con analisi spesso acute e ingegnose dal sensismo, allora sempre in fiore mercè le dottrine del Gioja e del Romagnosi. — Il quale, infatti, vi scrisse su un articolo sfavorevole nel giornale, donde a quel tempo ponteficava, la già citata *Biblioteca Italiana.*

E lo stesso Gian Domenico, che parteggiava decisamente per la scuola romantica, non era poi quel fedele e conseguente sensista che si crede e che si ripete, sebbene egli rifiuti apertamente di dirsi tale. Certamente egli, in quella sua esposizione del kantismo, scritta a proposito delle *Lettere filosofiche* del Galluppi [2]) mostrò bene di non aver compreso il Kant, nè punto nè poco [3]). Ma anche lui senz'accor-

---

[1]) *Saggi filosofici* di Hermes Visconti, Milano, 1829 pei tipi di Vincenzo Ferrario, — il tipografo de' romantici (pp. 292). Sono dieci saggi; il 2°, il 3° e il 7° quelli da noi ricordati. — Il Visconti, poi voleva esser romantico anche in filosofia. Quindi scriveva ai 2 novembre 1821 al Cousin: « Il m'est impossible de partager la haute opinion que vous avez des Anciens et de nos *Cinquecentisti e Seicentisti.* Ils ont été des grands hommes; à la bonne heure. Peut-être ont-ils deviné des verités sublimes. Mais, à coup sûr, ils ne les ont pas étayées de preuves solides et évidentes.... Si les Anciens en avaient trouvé, on ne disputerait plus pour et contre leurs systèmes ». Barthélemy-Saint Hilaire, *M. V. Cousin, sa vie* ecc., III, 365. Tali prove solide ed evidenti bisogna invece cercarle, secondo il Visconti, nelle opere dei Tedeschi: in Fichte, Schelling ed Hegel. — E dà notizia d'un suo lavoro già cominciato sulla filosofia tedesca cominciando da Kant; diretto a spiegarne le idee con la stessa chiarezza ch'è nei libri di Condillac.

[2]) Le *Lettere* uscirono, com'è noto, in Messina, Pappalardo, 1827. E il Romagnosi ne colse la occasione per pubblicare una *Esposizione storico-critica del kantismo e delle consecutive dottrine,* negli anni 1828 e '29 della *Biblioteca Italiana,* 5, 463 e segg.; LIII, 180 e segg.; poi raccolta nelle *Opere filosofiche edite e inedite di G. D. Romagnosi,* con annotazioni di A. De Giorgi, Milano, 1842, pp. 575-605.

[3]) Conveniamo in ciò col Credaro, *Op. cit.*, in *Rend. Accad. Lincei* (1886) II, 2° sem., 300; e *Il Kantismo in G. D. Romagnosi,* in *Riv. ital. di filosofia,* 1887, II, 59.

Digitized by Google

gersene, o almeno senza confessarlo, ammise qualcosa di *a priori,* che non si può perciò dedurre dal senso -- e che ha pure una funzione ordinatrice rispetto alla materia fornita dal senso; sebbene questo concetto rimanga in lui oscuro ed involuto, alla maniera consueta di lui. Ma il tranello non sfuggì all'occhio di quel sottile indagatore che fu il suo concittadino Alfonso Testa, nella critica che della dottrina romagnosiana instituì ne' suoi *Discorsi sulla Filosofia della mente.* — Dove contro Giuseppe Ferrari, a giudizio del quale il Romagnosi " oltrepassò ben poco la filosofia del Condillac, ed anzi la complicò seriamente con inutili rapporti e posizioni astratte „ osserva, — dopo averlo convenientemente provato, — " che Romagnosi, avendo proclamato le *intimità razionali* assolute, si è licenziato da Bonnet e da Condillac; che questa proclamazione non è meno che un'altra filosofia, sebbene possa non sembrare ai moltissimi. Solo aggiungeremo che, come i vecchi innamorati, Romagnosi si volge ai primi amori; e si vede in lui, per usare una sua espressione che la verità patisce di forza. Ma il vero vince l'affetto; ed egli è trascendentalista, sebbene un po' mal volentieri „ [1]).

E quando più oltre avremo a discorrere della formazione della mente di Vincenzo Gioberti, che si può prendere come un esemplare dello svolgimento del pensiero contemporaneo, vedremo del pari come fossero armoniosamente congiunte nel suo intelletto la teoria letteraria del romanticismo a quella filosofica del platonismo, per dire la sua stessa parola.

Orbene: qui forse possiamo soffermarci e chiederci da che procedesse nelle menti di quanti allora si distinguevano per novità di

---

[1]) *Discorsi* cit., p. 96, n. — E altrove il Testa stesso scrive: « Romagnosi se abbandonò Locke e Bonnet nelle sue *Vedute fondamentali,* come a noi pare, non osò confessarlo apertamente ». *Le ricerche apologetiche sul Cristianesimo del popolo dell'ab. G. Bignami, esaminate dall'ab. A. T.* (Lugano, 1841) p. VI. — Per questo rispetto, del resto, il Romagnosi è ancora da studiare; vedi intanto le osservazioni del Ferri, (*Essai sur l'hist. de la Philos. en Italie au XIX siècle,* I, 20 e segg.) sul *senso logico* di Romagnosi; e la sentenza del Ferri fu accettata dal Fiorentino, *Scritti varj,* Napoli, Morano, 1876, pag. 469.

Digitized by Google

vedute o di propositi, questa unione costante di due teorie, che non sembrerebbe, *prima facie,* avessero alcuna intima relazione fra di loro.

Per risolvere una tal questione non v'ha dubbio che, se ci fosse, gioverebbe sommamente una buona storia di questo gran fatto letterario, onde s'inizia romorosamente, rispetto alla cultura, anche in Italia il secolo presente: la controversia classico-romantica. — Ma cotesta storia, pur troppo, non c'è ancora, e non è d'altronde facile farla, poichè non importa già un semplice lavoro paziente di bibliografia o tutt'al più una disposizione e un ordinamento di date, come altri crede, ma implica tutto un grave problema filosofico. Noi vi spenderemo tuttavia qualche parola come fa d'uopo per l'assunto nostro.

Quella seducente curiosità de' precursori e de' precedenti, è intervenuta anche questa volta a recare con un po' di luce anche un po' di pregiudizio nella cosiddetta questione del romanticismo; e mentre prima s'era sempre pensato che cotesto moto di riforma letteraria fosse un fatto del principio del sec. XIX, non sono mancati di recente valenti critici a sostenere che già molto prima era cominciata la ribellione alle regole tradizionali; che già nel 700 molti arditi ingegni avevano chi più chi meno chiaramente e consapevolmente accennato e sostenuto e talora anche svolto idee e teoriche, venute poi in maggior fama nell'ardente dibattito provocato ne' primi decennj del secol nostro. E da altri si è corso indietro fino al cinquecento, e più in là al trecento e poi bel bello fin alle stesse letterature classiche per mostrare come si fosse sempre sentito il bisogno di rifarsi in arte dall'ispirazione sincera e immediata. — Certo; come negarlo? Nulla v'ha di nuovo sotto il sole. Ma non si può neppure revocare in dubbio che il medesimo bisogno dello spirito, — come questo di abbandonare la tradizione, di mettere da un canto i modelli e le norme levate dal fatto e non desunte da' principj e da' concetti razionalmente stabiliti, e di rifarsi dall'ispirazione diretta per l'arte, dall'osservazione immediata e dalla propria mentale elaborazione, per la scienza — lo stesso bisogno dello spirito, riaffacciandosi in diversi tempi, come in diversi

Digitized by Google

luoghi, vi acquista impronta e sembianze speciali, e notevolmente si differenzia. Basta questa semplice osservazione — e qui sarebbe inopportuno aggiungere tutte le altre che sarebbero molte ed ovvie — per farci vedere nel moto romantico sviluppatosi fra noi principalmente nel secondo decennio del secolo e per occasione d'impulsi forestieri, un fatto nuovo, che si riconnette con disposizioni ideali proprie del tempo, ne trae le sue più riposte cagioni, e vi riflette su la sua efficacia. Di guisa che è tutt'altro che arbitrario, il chiedersi quale intima relazione avvinca fra di loro questi due paralleli indirizzi dello spirito: il romanticismo in letteratura e l'idealismo — nella sua più ampia significazione — in filosofia. Poichè la relazione v'è, ed è di doppia natura. In primo luogo è relazione storica; romanticismo e idealismo sono reazioni contro il classicismo e il sensismo, ambedue teoriche essenzialmente francesi, patrocinata l'una dal nome del Boileau e quindi dei più insigni scrittori che ebbe la Francia sotto Luigi XIV, e l'altra dal Condillac e dalla sua scuola, la cui dottrina si può dire il lockismo naturalizzato in Francia. Ed è in secondo luogo reazione ideale, in quanto il primo principio del romanticismo e quello sostanziale dell'idealismo traggono origine da uno stesso bisogno unico dello spirito umano; la naturale aspirazione alla libertà.

Il romanticismo infatti ebbe in quel tempo un carattere e un colorito speciale, perchè come teoria letteraria, convergeva con quel risorgere degli spiriti che usciti dallo sconfortante periodo della rivoluzione francese continuatasi nell'impero, voleano riprendere nuove forze e restituirsi nella propria dignità. I romantici che cosa chiedevano innanzi tutto? Essi volevano, — ed era quasi il loro *delenda Cartago*, — l'abbandono della regola fissa, già stabilita a norma d'un modello eseguito in una data maniera, laddove sarebbesi forse potuto eseguire in mille altre; volevano, quanto alle norme il ritorno ai dettami, i soli legittimi, della ragione indipendente, e, quanto al modello, all'osservazione diretta. Era, insomma, come si vede, un riaffermarsi della mentalità, come facoltà poetica; quindi un inizio di libera attività.

Digitized by Google

La dottrina, poi, caduta, come suole, nelle mani dei disputatori, spesso frivoli e verbosi e non sempre consapevoli del valore e della portata delle idee propugnate, si sa che degenerò in polemiche da scuola e in esagerazioni e traviamenti qualche volta triviali e ridicoli. Sennonchè di questi spetta, forse, alla storia letteraria occuparsi: noi dobbiamo guardare a' principj fondamentali delle dottrine, in quanto sono per noi evidenti manifestazioni del generale movimento del pensiero. Nè a giustificare una tale considerazione superiore del romanticismo fan difetto i documenti di primaria importanza: citiamo la famosa *Lettera semiseria di Crisostomo* del Berchet e la *Lettera sul romanticismo* al marchese Cesare Taparelli d'Azeglio di Alessandro Manzoni; dove trovi la esposizione più autorevole delle idee romantiche in Italia.

Il romanticismo, adunque, ci annunzia o ci scopre un libero avviamento e un rialzarsi del pensiero. I quali caratteri — chi non lo vede? — lo accoppiano all'idealismo filosofico de' principj del secolo fra noi.

Pel sensismo, in vero, dello spirito umano non era rimasto altro che un nome, e un nome vano senza subbietto: la mente — fosse riflessione, come l'intendeva Locke, fosse sensazione trasformata, come l' intendeva Condillac, — non era più che un prodotto del senso, non era altro che senso; quel senso, che è comune del pari agli uomini e a tutte le inferiori specie dell' animalità. E infatti dalla teoria sensistica della conoscenza, per la forza della logica inesorabile si erano sviluppate quella materialistica della metafisica e quella egoistica dell'etica, e infine s'era stati condotti all'ateismo, rispetto alla religione. E poichè era venuta l'ora, di cui la Santa Alleanza diciamolo pure, diè il segno, di distruggere tutto ciò che fosse opera dei francesi ricacciati di là dell'Alpi, era naturale che gl' Italiani dal canto loro, accingendosi per moto spontaneo alla propria reintegrazione spirituale, reagissero contro tutte quelle dottrine francesi, che avevano prostrato, imposte anche com'erano dal predominio politico, animi e menti per tanti anni! La loro reazione non era propriamente quella che esercitava con ogni possa l'Austria; ma come quest'ultima essa era diretta contro la Francia.

Digitized by Google

Che l'una non s'abbia a confondere con l' altra, lo proverebbe, se non ci fosse altro, questo fatto notevolissimo; che il giornale fondatosi in Milano a spese dell' Austria con l'intento di conformare secondo i desiderj e i fini di questa la coscienza degl'Italiani tornati sotto la signoria (si ricordino i galli potati *ad usum Delphini* del Giusti!), il giornale che si può considerare come l'attività letteraria della restaurazione [1]), la *Biblioteca Italiana* era il propugnacolo così de' classicisti nella controversia letteraria, come dei sensisti alla Romagnosi nella controversia filosofica, comecchè quest' ultima non fosse tuttavia ben delineata [2]).

Ecco, adunque, un filo che ci può servire di guida attraverso la storia della cultura italiana prima delle nuove rivoluzioni; seguendo il quale andiamo sempre scorgendo per varie e diverse manifestazioni una vera e propria restaurazione dello spirito, che da due aspetti ci si è già rivelata in due grandi fatti storici: il romanticismo letterario e l' idealismo filosofico. I quali fatti storici è tanto vero che non si trovano accidentalmente a incrociarsi in questo punto della vita italiana, che insieme pure li vediamo accoppiati in Germania e insieme in Francia nel medesimo tempo. Ricordiamoci del discorso pronunziato da Giorgio Hegel nell'inaugurazione del suo anno accademico in Berlino, il 22 ottobre 1818 [3]); e dell'opera utilmente rinnovatrice dell' insegnamento di Vittorio Cousin in Francia [4]), e di tutta la scuola spiritualista che ne

---

[1]) Il Metternich ne scriveva al governatore Saurau, agli 11 marzo 1811, che era « désiderable que ce journal combatte les idées révolutionnaires, qui ne fermentent encore que trop en Italie ». Cantù, *Op. cit.*, p. 347.

[2]) Fu poi continuata e condotta con la vivacità della devozione al maestro che il Rosmini aveva violentemente assalito, dai discepoli del Romagnosi negli *Annali di Statistica* e nel *Politecnico*. Vedi C. Cattaneo, *Scritti di filosofia*, vol. I (VI delle *Opere ed. ed ined.*) Firenze, Le Monnier, 1892, pp. 142-173; dove si risentono i lontani effetti prodotti sulle passioni individuali dal cozzo delle dottrine.

[3]) Hegel's *Werke*, Berlin, 1840, VI pp. XXXV-XL.

[4]) Sull'efficacia dell'idealismo germanico sulla mente di questo filosofo

Digitized by Google

derivò, e di cui rimane tuttavia superstite alcuno de' più strenui rappresentanti. E non dimentichiamo che questo vero rinnovamento, per quel che riguarda la Francia, e in ambidue paesi quella gran fioritura filosofica, che fu detta di poi filosofia classica, è contemporanea di qua e di là del Reno alla fortuna del romanticismo. La concomitanza costante de' due fatti della cultura non può, pertanto, considerarsi come una fortuita contingenza, ma come effetto di un intimo vincolo che deve intercedere fra i due bisogni intellettuali, di cui l'uno e l'altro sono prodotti.

Anzi, piuttosto che di due bisogni dello spirito, si deve parlare di un solo ed unico bisogno, richiedente varia soddisfazione secondo le diverse funzioni di quello. Già l'abbiamo notato: il moto letterario e il filosofico sono tutti due parimenti naturali riaffermazioni dell'autonomia dello spirito, della sua indipendenza da ogni principio esterno, fosse autorità, fosse estrinseca deduzione del senso; ambidue sono espressione efficace di libertà di pensiero. E si ponga mente che i liberali italiani, radicali o temperati, formatisi ne' primi decennj del secolo, sono la più parte romantici; ricordiamo Pellico e Confalonieri, Mazzini e Gioberti: e sono idealisti, quando attendono a studj filosofici; e bastino per tutti: Rosmini, pel quale informi il '48 e la missione a Roma e la stessa *Costituzione;* Manzoni, su' cui sentimenti e sulle cui idee politiche non cade più controversia; Gioberti, pur considerato ne' suoi giovani anni, che si riflettono nelle *Miscellanee* e nel primo carteggio [1]). — Il che, mentre ci chiarisce dell'italianità della *forma* del rosminianismo (della forma, diciamo, poichè il contenuto di qualsiasi sistema filosofico non è mai, nè può essere nazionale, checchè ne sognassero certi nostri vecchi, non tutti ancora passati, — così teneri della fa-

---

vedi i suoi *Fragments de Philos. contemp.*, Paris, Didier, 1855 pp. 77 e segg.; e cfr. il bel libro di Félix Ravaisson, *La philos. en France au XIXe siècle*, Paris, 1868, p. 17 e seg.

[1]) E tutti, in generale, questi liberali sentono vivo e profondo il sentimento religioso, come ebbe giustamente a notare il Tabarrini, *Gino Capponi, memorie,* Firenze, Barbèra, 1879, p. 208 e seg.

Digitized by Google

mosa italica filosofia [1]), d'altra parte legittima, rendendone la ragione storica, un carattere di questa forma, che ci accingiamo a considerare, e che è sommamente importante per la valutazione speculativa del Rosmini.

Parallelo, adunque, e contemporaneo alla reazione, che si può dire straniera, contro tutto ciò che è francese, v'ha pure in Italia nel primo trentennio una reazione italiana dalla prima indipendente, in quanto procede da origini, non solo diverse, ma affatto opposte; in quanto riceve impulso da quel sentimento spontaneo di libertà, che i nuovi signori combattevano nelle tracce del dominio francese e che come negli ordini ideali conduceva a teorie letterarie, che diressero l'autore degl'*Inni sacri* e de' *Promessi Sposi,* negli effetti pratici era prima ed assai efficace spinta a quel movimento liberale, donde uscì rifatta l'Italia.

Ma questo è pure il tempo della rinascenza cattolica, che qui occorre definire esattamente ne'suoi motivi, nella sua natura, e nella sua relazione con la cultura generale; perchè da essa la nostra filosofia trasse una forma e una fisonomia particolare, che bisogna procurare d'intendere. La rinascenza cattolica, nella quale fra noi ebbe pur tanta parte il Rosmini, non è prodotto di capriccio o

---

[1]) Tutti sanno a quali fatti e a che vessata questione ci riferiamo; a proposito della quale non s'è mai pensato, per quanto ne sappiamo, che il grave errore di una pretesa filosofia a carattere nazionale non era solo privilegio di pregiudizj italiani. E poichè nè anche oggi s'è smesso di cianciarne, non è inopportuno ricordare che anche V. Cousin, a proposito della sua dottrina eclettica, era costretto a scrivere nel 1833 nel suo paese: « Mais voici la grande, la foudroyante objection: tout cela n'est qu'une importation de la philosophie allemande [« il sembla que Berlin émigré fût tombé de tout son poids sur Paris » ripeteva molti anni di poi il Taine nel suo assalto contro *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, Paris, 1866, p. 298], et cette seule idée soulève autant certains patriotismes que si j'eusse introduit l'étranger dans le coeur de mon pays. Je répondrai nettement qu'en philosophie il n'y a d'autre patrie que la vérité, et qu'il ne s'agit pas de savoir si la philosophie que j'enseigne est allemande, anglaise, ou française, mais si elle est vraie etc. » *Fragm. de philos. contemp.*, p. 68.

Digitized by Google

d' iniziativa individuale o di partiti; è sorta bensì per ragioni storiche superiori alla volontà degli individui e operanti sulle varie direzioni del pensiero con efficacia uniforme. Così mostrare che essa è pure strettamente collegata con quelle tendenze letterarie e filosofiche, delle quali abbiamo finora fatto parola, vale a significare per quali vie concordemente si riformassero gli elementi della cultura italiana, quando si guardi non ai singoli uomini, che sogliono spesso appigliarsi a principj e tendenze diverse e contraddittorie, ma agli elementi ideali che si svolgono e si mostrano sempre in una misura che si può dir generale.

È davvero notevole la gran copia di scritture di argomento religioso e di fine ascetico che si venivano stampando in Italia, in forma di *collezioni, antologie* o *poliantee,* e *raccolte* di opuscoli e memorie, nelle quali si riproducevano dissertazioni e trattati e brani di libri famosi di genere apologetico e pio. Se ne potrebbero citare di ogni città, ma basta scorrere qualche rassegna bibliografica del tempo, per formarsene agevolmente una idea adeguata. Si fondavano delle società, che si diramavano nelle varie provincie, per la diffusione de' buoni libri, e per l' onore della religione [1]). Tutto

---

[1]) V' ha una lettera nell' *Epistolario* del Rosmini, che è pel nostro proposito singolarmente interessante. Il R. si rallegra col march. Taparelli d' Azeglio di Torino, (in data di Rovereto, 7 luglio 1821), della notizia da lui ricevuta « dell' esistenza d' una società rivolta a promuovere il vero bene dell' uomo, la santa Religione di G. C., per mezzo segnatamente della pubblicazione e spargimento de' buoni libri » — « Questa diffusione dei libri, egli scrive, è l'arma pur troppo degl' increduli, e con essa fanno strage. Molte volte venni considerando meco stesso tal cosa; e il Signore sa quanti voti io feci per l'erezione d'una tale società. Osai anche d' imaginarla, ma la esecuzione la vedeva ben di gran lunga superiore alle mie forze, sebbene in queste non confidava. L' intendere poi che ella già esiste, e bene avviata in Torino e in Roma, e il vedere questo avvenirsi a quanto io meditava che persino nel nome s'accorda con quella che io rivolgeva nell' animo; mi fu di grande e di consolante sorpresa ». Lett. XXX, *Epist.*, I, 44. In questa lettera il Rosmini accettava molto volentieri l' invito a far parte di cotesta società. — Abbiamo sott'occhio un volumetto « *Per Agosto 1828* » di questa *Pia associazione*, della sede di Venezia, com-

Digitized by Google

ciò non è di certo se non un segno sensibile di quella restaurazione religiosa, per la quale lo spirito voleva rifarsi dell'opera demolitrice del secolo decimottavo: fatto, che noi non diremo certamente generale a tutti gli spiriti colti dell'Italia d'allora; ma che giova tuttavia affisare in queste sue estreme manifestazioni, poichè i nostri filosofi, per questo rispetto, sono nelle file più avanzate del movimento del pensiero, per quanto quivi debbano da molti altri andare bene distinti. Si noti che al Manzoni inspira gl'*Inni sacri* non è sostanzialmente, sotto la diversa forma, se non ciò che anima e promuove la restaurazione del sentimento e della fede religiosa. Questo fondo comune appare bensì in differenti aspetti, secondo i gradi della cultura, e la tempra degli animi e degli ingegni, e le classi anche e gl'interessi diversi degli uomini che ne traggono motivi di attività civile e letteraria.

Se vuolsi un esempio del pensiero più comune negli scrittori di più che mediocre levatura in cotesto indirizzo, il quale esempio ci faccia intendere un lato della vita interiore dell'Italia del tempo, non crediamo che ci sia uno scritto da preferirsi a certo articolo di un insigne cattolico siciliano, il p. Gioacchino Ventura, — che ha anch'esso il suo posticino nella storia della filosofia italiana [1]) — un articolo che è un vero segno de' tempi, inserito in varj giornali del tempo, tra' quali in quelle stesse *Memorie* di Modena, dove

---

prendente una *Dissertazione sopra i beni grandissimi che la religione cristiana porta a tutti gli stati degli uomini, con appendice, lavoro del ch. p. Ant. Cesari — che riportò l'onore del premio nel concorso proclamato dalla Pia Associazione dei buoni libri in Venezia per l'anno MDCCCXXVII*, Venezia, tip. Gattei, 1828. Apparisce da una prefazioncella, che in Venezia l'associazione fu fondata nel 1826 per provvedere « contro i danni, che gravissimi apportò al mondo l'incredulità d'oggidì ». E dal catalogo dei signori associati riferito in appendice, si vede che insieme con Leone XII e con i principi d'Austria, Boemia, Spagna, Ungheria, erano stretti intorno al comune intento cittadini di tutte le città d'Italia. Non è anche questo un segno de' tempi?

[1]) Vedi *Essai sur l'hist. de la Philos. en Italie en XIXème siècle* par L. Ferri, Paris, Durand-Didier, 1869, vol. II, p. 298 e segg.

Digitized by Google

fece pure le prime armi il nostro Rosmini [1]). È intitolato: " Della disposizione attuale degli spiriti in Europa rispetto alla religione; e della necessità di propagare i buoni principj per mezzo della stampa „; poichè, come or ora vedremo, il bisogno religioso, come reazione all'ateismo del sec. XVIII; non fu soltanto dell'Italia, e qui il Ventura, da buon cattolico, guarda anche fuori del proprio paese. E comincia dall'opporsi all'opinione di coloro i quali ritengono l'età presente per la più aliena dalla religione e come a questa avversi i migliori ingegni; nè credono che valga contrapporre ai Tracy (citiamo i nomi stessi menzionati dal Ventura), ai Lanjouinais, ai Benjamin Constant, insigni scrittori del valore di Lamennais, Chateaubriand, De Bonald, De Maistre, Frayssinous, Battur, Saint-Victor; e giungono a biasimare " come inutili e vani tutti i tentativi di zelo per la propagazione dei buoni principj „. — " Noi però dice il Ventura, *buoni uomini*, e che abbiamo bonamente fatta qualche riflessione sullo stato attuale della società, ce ne siam formata un' idea ben differente; e crediamo al contrario che non fuvvi mai tempo più opportuno per propagare con frutto le salutari dottrine [2]) „. L'autore, ammiratore di Bonald e di Lamennais [3]) al

---

[1]) Le *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura*, che uscivano in Modena, a partire dal 1822, ora sono pressochè dimenticate, e rimangono perciò come uno schietto documento del tempo. Recavano per epigrafe il luogo di Lattanzio *(Div. Instit.*, IV, 3): *Et in sapientia religio, et in religione sapientia est.* In un manifesto preliminare è detto: « In questa Raccolta, straniera affatto a questioni politiche, e che vuole esserlo pure a quel troppo contenzioso genere di dispute, ove più della verità si cercasse lo sfoggio d'una seducente eloquenza, o d'una cavillosa dialettica, si avrà solo in mira la causa della Religione, e il modo con cui degnamente sostenerne le parti, e promuoverne i trionfi ». — E incomincia il I vol. con la *Difesa della rivelazione contro le obbiezioni degli spiriti forti* di Leonardo Eulero trad. dall'ediz. francese fattane a Parigi, il 1805, dall'ab. Emery. E già nel I fascicolo di questo I vol. sono riferiti alcuni *Pensieri del Visconte de Bonald* « tratti dal t. VI delle Opere di *questo sommo Politico e Letterato* (Parigi, 1817) » pp. 105-7.

[2]) *Memorie cit.*, (1825) VII, 390

[3]) Riflette un'idea ben nota di questo scrittore la seguente osservazione

Digitized by Google

primo de' quali specialmente si riferisce spesso, dicendolo " forse il più profondo pubblicista della nostra età „ e " il più profondo filosofo de' nostri tempi „, è il vero ultracattolico d'Italia; e però oltrepassa qua è là i confini del vero nel giudizio che reca dello spirito dei tempi. Egli tuttavia a mano a mano che viene svolgendo la sua tesi, ha spesso qualche acuta osservazione, dove spinge bene addentro e sicuramente il suo sguardo in mezzo al mobile e vario atteggiamento del pensiero contemporaneo, riuscendo a scorgerne un lato vero insieme e profondo. " Gli spiriti sono nel vuoto, egli osserva. Essi sentono il bisogno imperioso di salutari dottrine, e questa loro disposizione si scuopre agli occhi di chi sa conoscerla per mezzo di quel disagio, di quella incertezza, di quella fluttuante agitazione che si prende generalmente per un sintoma del disordine, e che in fondo non è che il desiderio inquieto ed il trasporto verso l'ordine che un popolo può sol ritrovare nel possesso della verità „. Qui, se non con molta eleganza, certo non senza efficacia è espresso quel sentimento da noi ricercato sotto le tendenze del pensiero italiano in quegli anni: quel sentimento d'un bisogno, quasi, di ricreazione e di risorgimento da quella bassezza dottrinale e morale, nella quale s'era caduti e rimasti per una lunga età. Il qual sentimento — come non sfugge all'acume dello scrittore cattolico — si sottrae ad ogni dipendenza da quella ristorazione armata o prepotente, cui i governi intendevano. L'autore del celebre *Discorso pei morti di Vienna* notando che ad appagare questo comun sentimento, e calmare quindi e comporre quell'apparente disordine, ch'era soltanto difetto di verità salde e sicure, fosser necessarj buoni libri e dottrine vivificanti, scrive queste notevoli parole: " Il mondo intellettuale non si regge che con intellettuali mezzi; ed è tanto assurdo il volere

---

del Ventura: « Non più dunque si studiano (*i figli dell'errore*) di convincere di falsità le credenze, ma ne affettano una fastosa noncuranza ed un disdegnoso disprezzo; e rinunziando ad ogni delirio di fanatismo, vanno a cercar riposo nel seno dell'*indifferenza*, vero suicidio della vita intellettuale... ultimo disperato sintomo dell'impotenza dispettosa e feroce » p. 396.

Digitized by Google

ricondurre un popolo traviato, per mezzo delle armi, alle sane credenze, quanto sarebbe assurdo il voler formare o decomporre un corpo fisico con un sermone.... Questo risultato può solo ottenersi colla propagazione della verità, solo alimento e conforto dell'uomo intellettuale, come il pane lo è dell'uomo fisico: ed è perciò appunto, che il popolo altro ormai non chiede al governo che religione, ossia verità e pane; dimanda giusta e legittima, ma che, come quella d'un fanciullo inquieto, non è generalmente conosciuta e compresa; ed invece si crede che esso aspiri ad istituzioni dette liberali.... E da ciò nasce quell'avidità, che diventa ogni giorno più viva, di leggere i buoni libri, e che forma il carattere distintivo del nostro secolo, come il carattere distintivo del secolo trascorso era quello di una smania divorante di leggere libri perniciosi e perversi „ [1]).

Siamo nel 1825; ma le parole di Gioacchino Ventura ci esprimono un sentimento di tutto quel periodo storico, rappresentandoci, com'era possibile che lo facesse un *uomo buono,* a Modena, e in una raccolta di memorie destinate all'incremento della religione, ossia in una misura non bene rispondente alla realtà, una esigenza del resto viva nella società contemporanea.

Il Manzoni già, frequentatore a Parigi delle eleganti e intellettuali conversazioni della Cabanis [2]), sente anche lui nella sua grande anima cotesta esigenza, e diviene a un tratto fervente cattolico. È chiaro per chi si rifaccia dal considerare lo spirito dei tempi, che

---

[1]) *Mem.* cit, p. 397 e seg. Il Ventura finiva con la proposta del mezzo, secondo lui, più acconcio all'opera della ristorazione religiosa: « Nei libri perciò di piccola mole, nei fogli volanti, nei giornali (poichè il secolo posseduto dalla smania di leggere, sdegna però le serie e profonde letture) lo zelo cristiano ha un mezzo efficacissimo da propagare i lumi religiosi ». p. 419.

[2]) Sul circolo della Cabanis, successa nella casa d'Auteuil a M. Helvetius nel 1800, v Picavet, *Les idéologues*, Paris, Alcan, 1891, p. 31. Vi convenivano col Manzoni, D. de Tracy e Volney, Garat, Sieyès, Laromiguière, Daunou, Degerando, Thurot, Andrieux, Ginguené, Fauriel e spesso Biran, Droz, Ampère.

Digitized by Google

non c' è proprio bisogno di quella specie di miracoloso divino influsso, onde s' è parlato a proposito della famosa conversione manzoniana. Il rialzarsi e il rinvigorirsi del concetto religioso era una naturale e spontanea reazione contro l' ateismo o il vuoto teismo, che fin allora aveva dominato le menti e gli animi, mercè le varie conseguenze che in tutti i campi della cultura eran derivate dalla filosofia sensistica. Attribuirne la cagion prima all' opera della S. Alleanza è uno scambiare per causa ciò che è semplice occasione favorevole ed effetto esso stesso, almeno in parte, della rinascenza cattolica. — E ormai ci potrebbe essere di utile ammonimento una nova reazione che da parecchi anni vediamo insorgere attorno a noi, e di cui la recente controversia sui pretesi fallimenti e disfatte della scienza non è che uno e non il più importante episodio, e che pur converrebbe guardare in faccia senza preoccupazioni e senza premura di battaglie, poichè la storia c' insegna che i segni dei tempi passano coi tempi stessi, sebbene nuovi segni s' avvicendino sempre co' tempi nuovi. Alfredo Fouillée ha scritto testè un grosso libro sul movimento idealista contemporaneo, come reazione alla scienza positiva, benchè egli al fatto non abbia volto l' occhio perspicace se non a guardare quanto al presente par che giovi a quell' indirizzo idealistico o telistico, ond' egli è così geniale e dotto prosecutore [1]). Sennonchè si può e si deve estendere a un più ampio orizzonte l' osservazione; il quale ci si porge bensì sotto aspetti differenti, secondo che si bada alla religione o all' arte o alla filosofia, le tre espressioni più schiette de' caratteri proprj d' un tempo, ma è sempre lo stesso fatto, procedente da cause fra di loro strettamente connesse. E in verità, *mutatis mutandis,* oggidì si riproducono a così breve intervallo le condizioni ideali del principio del secolo. — " Che il pessimismo, scrive a ragione il prof. Chiappelli, sia uno dei tratti distintivi, e quasi, come i tedeschi di-

---

[1]) A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la reation contre la science positive,* Paris, Alcan, 1896. Vedi specialmente il capitolo sulla reazione contro l'egemonia della scienza e la necessità della filosofia; pp. XXIX-XLII.

Digitized by Google

rebbero, la *Stimmung* del nostro tempo, non si può revocare in dubbio [1]) „. Esso pervade il romanzo, il dramma e la poesia, e gli studj sociali ed ha anche un'espressione filosofica, grazie alla teorica dell' Incosciente, — una nuova ma non la sola costruzione metafisica tentata dopo il rinnovamento scientifico del secolo. Sicchè non è ingiusto dire che la scienza abbia condotto a una intuizione pessimistica della vita; quella scienza moderna che, per ciò che riguarda la sua superior forma, la filosofica, non ha fatto se non ritornare — in miglior modo, s'intende, come si conveniva ai tanti progressi compiutisi di poi — alle esigenze sensistiche e quindi materialistiche del secolo passato [2]). Donde l'insorgere dei nuovi kantiani, i quali accogliendo tutte le tendenze scientifiche del positivismo, vogliono tuttavia rispettato qualcosa che rimane al di là di ogni deduzione o riduzione, qualcosa d'originario e *a priori;* pel quale possono muovere una giusta critica, per quanto incompiuta, al nuovo pessimismo e scalzarlo dalle fondamenta, negando i presupposti edonistici della morale e affermando che la vita non è piacere, ma dovere [3]); ammettendo per tal modo, costretti dai bisogni pratici, quella idealità, cioè quel trascendente, negato innanzi nel terreno teoretico.

Con questo pessimismo, che volgarmente si manifesta, da una parte, come uno sconforto generale, uno scontento triste del presente, e quindi come aspirazione a un avvenire migliore, e, dall'altra, come un agitarsi nel vuoto, un cercar vano a tentoni qualcosa di sta-

---

[1]) *Op. cit.,* p. 209.

[2]) I nuovi materialisti e monisti tedeschi non divergono punto, quanto a' principj fondamentali, dai materialisti francesi del sec. XVIII; e quindi la ragione delle riabilitazioni (*sit venia verbo!*) che si son fatte recentemente di La Mettrie, e del bar. d'Holbac. — Vedi F. A. Lange, *Gesch. des Materialismus,* 3 Aufl., Iserlohn, Baedeker, 1876, erst. Buch, viert. Abschnit: *Der materialismus des achtzehnten Jahrhunderts*; specialmente su La Mettrie, pp. 326-359. Cfr. il recente lavoro del Faggi, *F. A. Lange e il materialismo,* Firenze 1896, p. 59.

[3]) Vedi la bella prelezione sul *Pessimismo di* Filippo Masci, Padova, Drucker, 1884; e quel che ne scrisse F. Tocco, in *Filos. delle Scuole Italiane,* XXIX, (1884), 374-381.

Digitized by Google

bile e di certo, che dia pace e quiete all'anima affaticata dallo incessante lavorio distruggitore e ricostruttore continuo della scienza e della critica [1]), con questo pessimismo, dico, s'accompagnano certe reviviscenze di pensiero che son degne di nota. Una specie d'idealismo anacronistico, contrassegnato con varj nomi e rivestito di forme varie, tende a prevalere nella letteratura e nell'arte in generale. Il sentimento religioso rifiorisce vitalmente e nuove agitazioni da un lato e incremento di studj dall' altro ci dicono com'esso sia sempre profondamente radicato nell'animo umano, e ci provano ch'esso è pure un elemento costitutivo della vita, epperò degno oggetto di scienza. Di qui anche il gran vigore odierno degli studj sulla religione.

Non è già che il rigore severo delle scienze naturali sia incorso in una disfatta, di che il vero procedimento scientifico non ha giammai da temere; ma non bisogna pretendere, che di tempo in tempo lo spirito umano, nelle società come negli individui, non ristabilisca comunque l'equilibrio fra le sue esigenze, quando per un certo periodo alcuna di esse abbia troppo prevalso a danno delle altre, che sono anch'esse esigenze concrete della vita e però forze realmente operanti.

Ecco, adunque, dopo un nuovo sensismo, o meglio con un nuovo sensismo, un nuovo materialismo e un utilitarismo nuovo o un nuovo edonismo; e dopo una nuova espulsione di Dio (non s'è espulso, dice taluno; ma di certo, se non s'è detronizzato, se n'è fatto a ogni modo un re travicello, che è lo stesso) un nuovo risorgimento, o come altri voglia dire, un nuovo deviamento (ma di quei deviamenti che son necessarj al cammino della storia) del sentimento, i cui effetti si risentono in tutte le varie direzioni dell'attività intellettuale. E i riscontri si potrebbero moltiplicare se ce ne

[1]) Chi voglia un bell'esempio di questo atteggiamento del pensiero odierno, vegga i due ultimi volumi di quel nobile scrittore che è Gaetano Negri, *Segni dei Tempi* e *Meditazioni Vagabonde* (Milano, Hoepli, 1897); e ciò che ne scrivemmo nella *Rass. bibliogr. d. Letter. Ital.*, del prof. D'Ancona, V (1897), 169-172.

Digitized by Google

fosse bisogno. Intanto si ponga ben mente a questo ripetersi, in condizioni analoghe, del pessimismo; ripetersi diciamo, riferendoci, — per tenerci fra noi, — al Foscolo e al Leopardi.

E qui siamo ricondotti a quella rinascenza religiosa, donde non ci siamo inutilmente dilungati; ora, infatti, le conseguenze pessimistiche delle dottrine del secolo XVIII ci appaiono più nettamente chiarite. Quel muoversi nel vuoto, che il Ventura vedeva nel tempo suo, era veramente un effetto di quell'indirizzo, contro il quale la parte da lui rappresentata veniva ad opporsi. Gli animi conformati tra i facili convincimenti, che il filosofismo francese creava quasi generalmente, quando non furono più avvolti nell'onda vorticosa di quella cultura, poichè vennero a cessare gli stimoli prossimi ad accettarla e a nudrirsene, si trovavano in una singolar condizione di fiacchezza e di fluttuazione. Da una parte dottrine accolte per l'innanzi a occhi chiusi coll'entusiasmo della moda e fin allora bastate a tutto, ma già divenute insufficienti ad appagare ogni più vitale bisogno; dall'altra quella fede religiosa, quel domma, da cui s'era ritorto lo sguardo allettato dalla novità di dottrine ben orgogliose per l'uomo, e che ora riappariva come un porto sicuro, in che riparare e rifarsi delle fatiche inefficaci durate a navigare col solo lume della ragione nel pelago immenso degli ardui problemi della vita. In quegli anni, insomma, un Brunetière avrebbe potuto gridare alla bancarotta della scienza.

E l'uomo, a dir vero, non mancò. E fu uno scrittore, che, sebbene francese, possiamo nondimeno porre a capo anche della nostra rinascenza cattolica, per la gran voga che le sue opere eloquenti ebbero non meno di qua, che di là dalle Alpi. Dobbiamo, pertanto, discorrere un po' anche di lui, non perchè sia stato seguitato da' nostri filosofi, i quali anzi si discosteranno assai dal suo indirizzo, ma perchè egli adoperò grandemente ad alimentare ed accrescere quella religiosità del tempo, onde i sistemi de' nostri sono innegabilmente improntati.

Il Lamennais, spirito assetato di fede e riboccante d'entusiasmo, consacratosi più per violenza morale che ebbe a subire, che

Digitized by Google

per una libera vocazione [1]), al sacerdozio, si diè tosto a domandare alla religione quel punto fisso e stabile, che aveva indarno ricercato studiosamente nella filosofia del suo paese; e s'infiammò subitamente d'ardore, secondo il natural temperamento, per la causa della Chiesa, quando gli parve di trovare in questa per l'appunto quella certezza tanto desiderata e ansiosamente perseguita. Ma ch'egli riflettesse dentro di sè un bisogno comune nel tempo suo, e un bisogno da tutti vivamente sentito, lo provò la diffusione e la fortuna veramente prodigiosa che sortì il suo libro del *Saggio sull'indifferenza in materia di religione* [2]).

In questo libro, in cui si combatteva una vigorosa battaglia contro l'indifferenza dommatica e riflessa, una lotta con armi nuove o inusitate, con audacia di pensiero e di linguaggio e con eloquenza affascinante degna del Rousseau, il principal fondamento della dottrina sviluppata era offerto da un puro scetticismo filosofico, una vera proclamazione della disfatta della investigazione razionale, scompagnata dalla religione. E in ciò consiste, come altri ha giustamente osservato, l'originalità propria di Lamennais fra gli apologisti del secolo XVIII e i filosofi contemporanei della scuola teologica; comecchè il Lamennais non facesse che rinnovare un concetto di Biagio Pascal, che fondava anche lui la fede sullo scetticismo, dimostrando l'impotenza intrinseca della ragione, e quindi la necessità della autorità estrinseca. Il Lamennais combatte ogni pretensione del libero pensiero; quindi non pure i sensisti del secolo passato, ma anche, e più specialmente, Cartesio e la sua dottrina dell'evidenza; donde quel gustoso dialoghetto d'un cartesiano con un pazzo; il quale si piglia bel giuoco dell'interlocutore sostenendogli, per via dell'*idea chiara e distinta*, d'essere egli stesso niente-

---

[1]) V. Janet, *La philos. de Lamennais*, Paris, Alcan, 1890, p. 6 e seg.

[2]) L'opera uscì in quattro volumi, il 1° nel 1817, gli altri tre dal 1820 al 1823. — Il libro fu presto tradotto in italiano; in che si voltò anche la *Difesa del Saggio sull'indifferenza in materia di religione* del sig. Abb. Fr. de La Mennais, Roma, C. Mordacchini, 1822, *con approvazione*.

Digitized by Google

meno che Cartesio in persona. Nondimeno è innegabile che la ragione storica o, come dicesi propriamente, prammatica, dello scetticismo di Lamennais è per l'appunto quel sensismo, che faceva allora le sue estreme prove con gli Ideologi; poichè è noto che il cartesianismo era pur bastato altra volta alla mente di insigni uomini religiosi, come il Malebranche. Il che vuol dire che per le dottrine posteriori lo spirito umano s'era condotto a quell'orlo del dubbio scettico, donde diveniva assai facile cascare e annegare nel bisogno d'una fede nella rivelazione o in una esterna autorità.

Il Lamennais, secondo Paolo Janet, avrebbe tentato di scalzare dalle radici lo spirito moderno, sforzandosi di farlo retrocedere più addietro del sec. XVI [1]; sentenza troppo assoluta e da non doversi accettare senza riserva.

Certo l'abate francese non trovava in tutta la filosofia della sua nazione quel che andava cercando, quel principio cioè, che potesse resistere agli assalti dello scettico; e non seppe acquietarsi nemmeno in quel cartesianismo che in tempi a noi più vicini, e subito, del resto, dopo il Lamennais, si volle riformare e rimettere a nuovo da quella scuola, nella quale il Janet stesso crebbe agli studj filosofici. Il Lamennais tornò indietro e negò il libero pensiero. Ma in questa negazione consiste appunto il valore filosofico della sua dottrina; la quale non è pura autorità che nega *ab extra* ogni diritto alla ragione, nè si riduce quindi ad un'esterna negazione di questa; ma è il resultato critico della ragione stessa, la quale esaminando il valore della conoscenza affidata ai soli mezzi naturali della mente, non vi ritrova alcun valido argomento di certezza, e chiede perciò alla rivelazione quel vero, che non si vede da sè atta a raggiungere [2]; è scetticismo insomma, e come tale prodotto

---

[1]) *Op. cit.*, p. 9

[2]) Una esposizione chiara e stringata del procedimento scettico del Lamennais è in Damiron, *Essai sur l'hist. de la Philos. en France au XIX siècle* (Paris, 1828) I, 259 e seg. Questo libro ebbe una gran diffusione in Italia, appena venuto a luce, e giovò grandemente a divulgare fra noi una chiara notizia del delle dottrine francesi. — Cfr. pure Janet, *Op. cit.*, p. 31 e seg.

Digitized by Google

spontaneo dello spirito, deduzione razionale e non esterna imposizione. È il pensiero filosofico francese il quale, a questo punto della storia, s'accorge fra i grandi avvenimenti politici e sociali, nei quali si sono sviluppati e sono anche falliti i prodotti suoi, di avere elevato il proprio edifizio — quel superbo e ammirato edifizio! — sovra l'arena, e d'essere quindi costretto a non tenerne più conto e a riaccingersi all'opera. — Questo ci pare il significato storico del notevole moto religioso suscitato o rieccitato dal Lamennais, in quanto parte da una critica filosofica, che riesce allo scetticismo; e però non è inesatto paragonarlo, alla lontana, all'opera dei recenti critici della scienza.

Orbene: nel Lamennais havvi come una esemplificazione o una individuazione dell'indirizzo di tutte le menti. Come vediamo accadere particolarmente in lui, negl'inizj del secolo nuovo il rifiorire e lo svilupparsi gagliardo dell'idea religiosa non avviene già per un semplice ritorno al passato, per semplice vaghezza, come pur s'è pensato, che gli spiriti avessero di far tornare a galla il medioevo, — che fu davvero rimesso in onore e per ogni parte frugato dagli studj storici risorti e dalla letteratura romantica, — ma per lo scetticismo cui la scienza profana, quale storicamente s'era svolta e compiuta nel dramma della rivoluzione con la sua terribile catastrofe, aveva *naturalmente* condotto gli spiriti. Nè può riferirsi a una reazione voluta e preparata e sorretta dai governi e dalla Chiesa contro tutto ciò che di cattivo o di buono era venuto su dal fermento del secolo diciottesimo; ma è questo secolo stesso che, maturate pienamente le idee sue, le vede in gran parte ricadere al suolo, vuote com'erano nella loro gonfiezza d'ogni saldo contenuto scientifico, e in parte rimanere vitalmente superstiti alla prova già fatta, ma

---

Si sa che, quasi anello intermedio fra la ragione individuale e la rivelazione, dal Lamennais è posta la ragione universale; dacchè la ragione individuale, riconosciutasi incapace ad attingere il vero, si arrende e sottomette a qualcosa di anteriore e superiore a sè, la *tradizione,* ossia la verità ricevuta dal genere umano sin dall'origine sua, nella quale acquista concretezza e fa di sè testimonianza la ragione universale.

Digitized by Google

notevolmente corrette eintegrate di elementi per l'innanzi sfuggiti.

Nel Manzoni, fra gl'Italiani, — torniamo volentieri a lui, — possiamo vedere cotesto procedimento ideale; poichè in lui, e in lui solo, almeno con insigne esempio, vediamo succedersi in una stessa mente alle vecchie condizioni dello spirito le nuove, queste non reagendo arbitrariamente contro le prime, quasi provenienti da estrinseca origine, ma spontaneamente scoppiate da esse e con esse quindi armonicamente conciliate per l' effetto proprio del raziocinio. — In lui infatti all'uomo del secolo XVIII sottentra l'uomo del XIX; all' artista classicista il romantico; allo spensierato seguace della filosofia francese, frequentatore assiduo delle conversazioni d' Auteuil, il conscio e guardingo credente, prima benigno lodatore dello spiritualismo cousiniano, poi ammiratore con razionale ossequio delle teoriche del Rosmini [1]); e fra il primo ed il secondo uomo,

---

[1]) Si sa infatti del maturo esame cui il Manzoni sottopose la filosofia rosminiana prima d'accettarla; v. F. Paoli, *Della Vita di A. Rosmini Serbati,* Torino, Paravia, 1880, part. I, p. 479. E vi accennava il Manzoni stesso nel suo dial. *Dell' Invenzione,* dove dal sostenitore delle teoriche del Rosmini faceva dire all'avversario: « E ve lo posso dire senza riguardi, perchè sono stato un pezzo anch'io in quella mota; e ce ne volle di molto a farmene uscire », alludendo alle difficoltà che impediscono da principio l'esatta intelligenza del Rosmini; in *Opere* (Milano, Redaelli, 1845) p. 539. Rimane anche una lettera del Rosmini al Manzoni, data da Trento, 16 agosto 1831, non per anco interamente pubblicata essendo rimasto al 4° foglio di stampa il 3° vol. dell'*Epistolario* manzoniano, racc. da G. Sforza, dove è riferita, p. 26, n.° 474. In questa lettera l'autore del *Nuovo Saggio* s'adopera a risolvere le difficoltà che impedivano al Manzoni di dare l'assenso all'innata esistenza dell' idea dell' essere « pure ammettendo » « la *non-derivabilità* di questa idea nè dalle sensazioni, nè da alcun'altra idea », « e oltracciò come tutte le cose sieno una derivazione di questa ». Presto con la ristampa di tutto l'epistolario avremo intera anche questa preziosa lettera. — E poichè si è ricordato il dial. *Dell' Invenzione,* è da rimpiangere che il Manzoni non abbia più scritto quegli altri due dialoghi *Sul piacere* e *Sull'unità delle idee,* intorno ai quali tenne carteggio col Rosmini nel 1850-51; v. *Opere ined. o rare di A. Manzoni,* pubbl. da R. Bonghi (Milano, Rechiedei, 1887) III, 121-148. Del primo se ne ha un abbozzo nella lettera al Rosmini, del 12 del 1851; ivi pp. 129-138; del secondo rimane soltanto la traccia disegnatagliene dal Rosmini. Un altro ancora il Rosmini ne avrebbe desiderato *Sulla relazione del reale coll'ideale;* vedi ivi p. 127.

Digitized by Google

quasi miracolosa operatrice della trasmutazione, quella tendenza critica volteriana, che in seguito si esplica in una critica acuta, fine, ostinata, inesorabile, che si esercita sulla storia, sulle teorie artistiche e letterarie, sulle idee filosofiche, sui difetti degli uomini, sulle vanità e le miserie, sugli orgogli e le ingiustizie come sulle debolezze della vita, sulle tante contraddizioni del pensiero comune, senza posa e senza tregua, con una perpetua ironia d'osservazione, che non è altro se non l'antico abito della mente, rammodernato ed acconcio alle nuove idee.

Sarebbe, adunque, forse più esatto parlare piuttosto di conciliazione, se questa non presupponesse un distacco assoluto de' due elementi, il vecchio e il nuovo, e quindi un deciso ritorno del pensiero a quelle idee, che erano state da secoli superate; mentre quella reazione, onde finora abbiamo discorso, ci par si debba invece considerare qual proprio resultato dello sviluppamento storico del pensiero del secolo decimottavo. Contemporanei alla Santa Alleanza sono i primi Inni del Manzoni. In questi si manifesta la reazione ideale: filosofica, letteraria, religiosa; in quella la reazione politica. Si può fra i due fatti contemporanei ammettere alcuna connessione intrinseca? Questa domanda, cui nessuno potrà esitare a rispondere negativamente, è curioso che nessuno se la sia ancora chiaramente formulata; poichè negare che gl' *Inni sacri* abbiano un motivo nell'altra reazione, cui era dignità italiana non assoggettare nè inchinare la mente o l'animo,sarebbe stato un negare altresì ogni dipendenza di tutta la reazione intellettuale e della stessa rinascenza cattolica dalla reazione politica e da ogni reazione interessata contro tutte le idee lasciate in eredità dal secolo anteriore; negazione, che, per quanto ne sappiamo, nessuno ha fatta mai [1]). Per tal modo ci

---

[1]) Lo stesso De Sanctis, il quale guardò più acutamente di tutti in fondo a questo problema, forse perchè anche lui troppo vicino ai tempi, pure intendendo profondamente il Manzoni, non seppe dare forse il giusto valore a tutta quella corrente d'idee, nella quale va posto il grande scrittore lombardo. Tuttavia egli riconosce che quel movimento « non era già fittizio e artificiale, sostenuto da penne salariate, promosso dalla polizia, suscitato da passioni e

Digitized by Google

appare come pienamente giustificata e legittima questa che possiamo pur dire reazione; la quale assume talvolta un carattere che ce la dimostra quasi guerra dichiarata contro ogni principio di libertà e apologia di vecchi concetti di sommissione cieca ad esterne autorità religiose e politiche; tal altra, come s'è notato, è l'anima di una letteratura nuova che si fonda appunto sulla libertà del pensiero; inspira una filosofia che eleva al più alto grado il valore della mentalità, nudrendo una vigorosa e libera speculazione [1]; rinnova il cristianesimo sulla base della pura intimità del sentimento religioso, dell'eguaglianza di tutti i credenti; e dà luogo a un movimento politico, che si disse neoguelfo, e che ebbe grandissima parte nella preparazione morale del nostro risorgimento.

Varj e molteplici elementi ci si presentano insieme congiunti

---

interessi temporanei. Era un serio movimento dello spirito, secondo le eterne leggi della storia, al quale partecipavano gl'ingegni più eminenti e liberi del nuovo secolo » *Storia d. letter. Ital.*, Napoli, Morano, 1894, II, 479.

[1]) Quanta libertà e indipendenza di spirito richiedesse cotesta filosofia, a proposito del Rosmini, vide profondamente il Manzoni, che al suo « Primo » interlocutore così fa dire nel dial. *Dell' Invenzione:* « Richiede, prima di tutto, una gran libertà d'intelletto, un fermo proposito d'osservare le cose quali sono in sè, e indipendentemente da ogni abitudine non ragionata, da ogni opinione troppo docilmente ricevuta. E pensata quanto strana deva parere quella parola: « siate liberi », a uomini che si credono tali per eccellenza. Rispondono sdegnosamente: *Nemini servivimus unquam*; e voltano le spalle ». *Opere cit.*, p. 562. Questo concetto della filosofia risponde sostanzialmente a quello del Gioberti, *Rif. Cattolica* fr. 174°, p. 301 (ediz. Torino, Botta, 1856), fr. 185° p. 311 e *passim;* ed è pure il concetto del Rosmini, il quale in una lettera *Sopra un manoscritto di argomento religioso*, pubblicatasi nel 1884 in *Rassegna Nazionale* XVI, p. 348, scriveva a' 25 giugno 1841: « Ora sembrerà ad alcuni strana l'interpretazione che io do al precetto di doversi captivare l'intelletto in ossequio della fede; e pure sono a pieno persuaso di non dire con essa niente di meno di quello, a cui intendono obbligarci la Chiesa e la sacra Scrittura. Io traduco adunque il precetto di « captivare l'intelletto in ossequio della fede » in quest'altra formola naturalissima ed irrecusabile « conserva esattamente ne' suoi ragionamenti intorno alle materie religiose le regole d'una sana logica ».

Digitized by Google

i quali sarebbero fra di loro contraddittorj, — e lo furono infatti in alcuni scrittori, in Francia specialmente, la cui scuola teologica è davvero l'esagerazione, per cause speciali d'indole politica e sociale che qui non accade esaminare, delle idee trionfate pure in Italia. Ma sul nostro suolo quasi costantemente quegli elementi si uniscono e si contemperano in una così mirabile e perfetta sintesi, che questa diviene feconda di nobili effetti nelle diverse produzioni dello spirito, le quali pertanto si debbono tutte fra di loro strettamente connettere e valutare insieme, chi non voglia recare nel giudizio della storia le corte vedute di chi v'è vissuto fra mezzo o di chi riceve dalla tradizione postume passioni e vieti pregiudizj. — Passioni e pregiudizj che non sono per anco cessati, e che, come ci fanno veder bujo in tanti fatti ideali del principio del nostro secolo in Italia, così c'impediscono negli studj filosofici di giustificare, ossia spiegarci storicamente, della filosofia italiana più recente quella forma che l'ha fatta condannare dai più.

Ora, se non c'inganniamo, da questa rapida scorsa che abbiamo fatta attraverso la storia generale del pensiero italiano di quell'epoca, nella quale si maturò la filosofia di Antonio Rosmini, un fatto di gran rilievo è rimasto provato a evidenza: che, cioè, cotesta filosofia, della quale anche il Fiorentino ebbe a dire che " si accompagnò con la teologia e talvolta anzi le mostrò segni di ossequio non comune, memore dell'antico vassallaggio [1]) „ non poteva essere altra da quella che fu; essendo essenzialmente prodotta da un indirizzo intellettuale, risultante a sua volta da un organico complesso di elementi, fra i quali l'opposizione al sensismo si accompagnava e si collegava al risorgere e vigoreggiare del sentimento religioso. Pretendere che nel Rosmini quel contenuto filosofico che la critica di Bertrando Spaventa col suo sguardo linceo vi seppe scorgere, fosse scevra di quella forma cristiana, nella quale a quando a quando par che la teologia ripigli la sua antica autorità gerarchica, è un non aver compreso che questa forma che si vuol riget-

[1]) *Scritti varj,* p. 509.

Digitized by Google

tare, ha fra noi quelle stesse ragioni storiche, per cui sorse il contenuto che giova accogliere. O perchè vogliamo usare due pesi e due misure col Rosmini e col Manzoni? Noi ammiriamo e lodiamo gl'*Inni sacri* e i *Promessi sposi*, dove la vita, così efficacemente rappresentata, è pur veduta dallo scrittore con la stessa intuizione religiosa, che nella filosofia invece ci fa tanta specie. Giacchè, si badi, ciò che rende immortale il romanzo manzoniano non è, verbigrazia, la figura di un *cardinale*, che accoglie in sè tante virtù operose, quante se ne ammirano nel Borromeo; ma è il vedere in essa la rappresentazione concreta delle virtù, come vere virtù umane, ossia elementi reali di vita; laddove quanto al trovarsi esse insieme in un cardinale, altri potrà pensare che ciò sia affatto inverosimile e difforme dalla realtà. Nè è il domma nè il contenuto religioso cantato negli *Inni*, che fa la poesia del Manzoni, sì quell'alto e universal sentimento umano, che vi trova la più splendida ed efficace espressione. Insomma anche dell'arte manzoniana il contenuto vero è la vita, spogliata di quelle particolari forme, nelle quali, per tutte le ragioni discorse e speciali al tempo più che a lui individualmente, ei credette fermamente che la vita s'avesse a concepire. E non c'è una ragione al mondo perchè altrettanto non si debba ripetere per quella filosofia fondata dal Rosmini, de' cui svolgimenti noi avremo ad occuparci. — Sicchè è a dire che essa, come fatto storico, deve accettarsi tal quale sorse e si costituì, e non bisogna quindi, allorchè nell'interesse puramente speculativo della scienza non abbiasi a tener conto di quelle tante esigenze religiose, politiche, e morali che cotesta filosofia si vedeva innanzi e cercava appagare in armonia a' propri risultati, non bisogna rifiutare con queste e per queste esigenze, senza una critica ulteriore affatto spregiudicata, la soluzione che essa diede dei problemi fondamentali della vita. Bisogna queste esigenze spiegare al lume della storia per vedere come si venissero ad innestare sulla questione scientifica; alla quale d'altronde è d'uopo guardare, se se ne vuol sceverare accuratamente tutto ciò che quelle esigenze possono avervi introdotto; e che noi si può non aver più ragione di tenere in conto, pervenuti come siamo

Digitized by Google

a nuove condizioni di spirito, in che lo stimolo di quelle esigenze non è più sentito. È necessario insomma, a nostro avviso, quando s'è fatta la storia di questa filosofia, cui sono toccati in sorte tempi così difficili per un verso, e per un altro così propizj, è necessario, onde poterne scorgere il valore speculativo, non contentarsi più del semplice fatto storico nella sua complessità di elementi disparati: occorre, deposto un falso scrupolo, scomporre, non per disfarlo ma per rifarlo, il puro fatto storico.

Altri, ripetitore vano e fastidioso, gridi e si scalmani a sua posta, protestando che l'autore nel tale e nel tal luogo contraddice espressamente a quelle conseguenze, ed è affatto avverso a quello spirito, di cui a torto si vorrebbe vedere pervasa la sua filosofia: e simili altre belle e peregrine novità, che son tutte fuori di questione. Bisogna scomporre e ricostruire un sistema per giungere a quel contenuto, che in ogni sistema si può distinguere dalla forma imposta dal tempo, e che è il vero e il proprio oggetto dell'interpretazione, epperò della critica filosofica. Certo, è indispensabile un sicuro criterio in questa opera dello scomporre e ricomporre il fatto storico; ma esso ci è per l'appunto fornito dalla sicura conoscenza di tutto ciò che la storia dimostra vi si dovesse mescere o sovrapporre, come la forma al contenuto; conoscenza, che, per quel che riguarda il rosminianismo, ci siamo adoprati ad acquistare in questo primo capitolo, con la discussione di un po' di storia nostra, nota certamente, ma non interamente chiarita.

Capitolo II.

Genesi del rosminianismo.

S'è finora accennato soltanto vagamente a quel che doveva derivare dalle condizioni intellettuali e morali del tempo a quella filosofia, che era naturale sorgesse in mezzo al generale rinnovamento del pensiero; e si è visto, così in modo generico, che in questo movimento reattivo della cultura, dovendosi mutare il fondamento

Digitized by Google

filosofico, era necessario che alle teoriche che solevan desumere tutti i fatti della mentalità dal senso, si costituissero altri sistemi nei quali si salvasse il contenuto proprio dell'intelletto. Ma non abbiamo ancora indagato il modo onde questa mutazione e sostituzione sia realmente avvenuta, nè le idee e i criterj che guidarono nell'operarla, per modo da scorgere finalmente le conseguenze che devono esserne derivate allo svolgimento dei sistemi. Con questa altra considerazione ci accadrà di delineare, per dir così, la formazione del rosminianismo che dev'essere conosciuta per questa parte propedeutica del nostro lavoro, la quale mira a porre in luce per mezzo della storia quella forma che nella filosofia del Rosmini e di quelli che si riconnettono a lui, più che in qualunque altra, crediamo debbasi necessariamente distinguere e separare dal contenuto.

Tutti sanno della gran fortuna goduta dal sensismo francese in Italia al principio del secolo nostro, sulla soglia del quale, si può dire che si sieno affacciati, quasi a conchiudere gloriosamente il già vecchio periodo filosofico, Melchiorre Gioja e Giandomenico Romagnosi, tramandandone alla nuova generazione gl'insufficienti principj, per l'applicazione tentatane dall'un di loro alle scienze storiche ed economiche, dall'altro alle giuridiche. Talchè da questi ultimi svolgimenti si dimostrava più sensibilmente, anche in Italia il nesso di quelle dottrine filosofiche con la pratica sociale, e si accresceva per tal modo lo stimolo della reazione negl'ingegni, che non s'appagavano più di quel che s'era fin allora oziosamente pensato circa i cardinali problemi del sapere.

E Gioja e Romagnosi si sa che non solo per le loro teorie, ma anche per una storica tradizione si riattaccano a Condillac. Ambedue infatti furono istituiti in filosofia in quel collegio di Piacenza, che prese nome dal cardinal Giulio Alberoni, che lo fondò nel 1751; il collegio, nel quale si formarono agli studj tutti i migliori ingegni del ducato parmense in quel tempo, mercè una buona istituzione novenne che v'era impartita. Esso si può dire che avesse una tradizione da potersi paragonare a quella della celebre Scuola Nor-

Digitized by Google

male di Parigi; tradizione nel parmense iniziata e indirizzata appunto dallo stesso Stefano Bonnot di Condillac; il quale, ne' dieci anni passati a Parma (1757-1767) [1]) educando il figliuolo di Ferdinando I di Borbone, per cui scrisse il famoso *Cours d' études*, potè da quella corte fiorente di letterati e d'artisti diffondere, quasi ufficiale, la sua filosofia per tutto il ducato. E il collegio Alberoni ne divenne un vero focolare, donde la dottrina sensualistica s'insegnava e si divulgava per la sua stessa facilità assai largamente.

E nelle aule di quel collegio ci trasporta per un momento quel che de' suoi studj giovanili accadde di ricordare all'abate Testa, così avverso al sensismo, in una libera critica di certa mal condotta apologia del cristianesimo di un ab. Bignami: " Lo stesso dettato filosofico, che l'Autore nostro ricevette nel Collegio Alberoni, ove entrò alunno l'anno 1790, fu a noi ammaestrato nove anni dopo nello stesso collegio da altro professore. — Era una filosofia che s'insegnava, con poche variazioni, in quasi tutti i collegi, licei e seminarj d'Italia, la filosofia del P. Soave e del P. Draghetti ecc., la quale riceveva poi lustro dalla qualità dei professori. E per questa parte il Collegio Alberoni si vantaggiava da molti altri per più ragioni, delle quali mi piace addurre sol una, perchè nello stesso tempo ch'ella è onorevole ad un uomo degnissimo d'essere ricordato, è anche un'eccellente lezione da profittare ai maestri. Il professore Giuseppe Luigi Alvigini, Prete della missione, che fu maestro di filosofia al nostro Autore, uomo di moltissimo ingegno a di rara perspicacia, dopo spiegata la lezione a' suoi discepoli, soleva dir loro con modestissima semplicità: *Io ho vuotato il sacco: se alcuno ha a dirmi sue difficoltà me le proponga;* e dove accadesse che a qualcuna non avesse in pronto buona risposta non impigliava lo scolare studiando garbugli di vôte o

[1]) Vedi Dewaule, *Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1892, p. 6. Inesatto è il Ferri, facendo stare il Condillac in Parma dal '58 al '68, nel suo *Essai* cit., I, 6; e più C. Cantoni, che (*Storia compendiata della filosofia*, Milano, Hoepli, 1897, p. 318) ve lo farebbe venire nel 1765 e ne lo farebbe partire nel '74.

Digitized by Google

ambigue parole onde non parer corto a quelle obbiezioni; ma confessava con ingenuità sè non avere a mano risposta soddisfacente, dimandava tempo a pensarvi, e — *Dimani,* loro diceva, *spero darvene lo scioglimento.* Questa lezione valeva più che tutto il Condillachismo. Con siffatti maestri, qualunque sia il sistema, s'impara sempre moltissimo, perchè s'impara ad amare il vero e rispettarlo [1]) „.

Ma nonostante la pacata equanimità del sullodato professore, la filosofia del Bonnot faceva fortuna: e i maestri continuavano ad insegnarla e gli scolari a riceverla ciecamente, acquistandole una vera e propria popolarità: che secondo una giusta osservazione del Testa " ha la sua facile spiegazione nell'apparente chiarezza sua, e nelle simpatie coi costumi di quel tempo [2]) „.

Già nel 1784 usciva in Roma il *Saggio sopra l'origine cognizioni dell' abate Condillac tradotto,* con osservazioni critiche di Tommaso Vincenzo Falletti. Ma le opere dell'abate di Grenoble erano per lo più lette nell'originale, poichè allora in Italia la lingua francese era sulla bocca di tutti. E già aveva innanzi spianato le vie a cotesta filosofia la traduzione che del *Saggio filosofico di Gio. Locke* fece coll'aggiunta di un commento e di appendici informate alle teorie di Condillac il p. Francesco Soave [3]); il quale, a detta del

---

[1]) *Le ricerche apologetiche del cristianesimo del popolo dell' ab. G. Bignami esaminate dall'ab.* Alf. Testa, Lugano, Veladini e C., 1841, p. IV, *n.*

[2]) *Op. cit.*, p. V. Tal popolarità, secondo l'abate piacentino, sarebbe durata fino al 1810; dopo sarebbe invece successo un « grande movimento filosofico » p. VIII. Ma in questo luogo egli non parla dell'Italia; anzi informa i suoi connazionali di quel mutamento d'indirizzo accaduto fuori, senza che eglino se n'accorgessero.

[3]) *Saggio filosofico di Gio. Locke sull'umano intelletto, compendiato dal dr. Winne, tradotto e commentato da* Francesco Soave C. R. S., prof. di Filosofia Morale nel R. Ginnasio di Brera, 4ª ediz. veneta, tomi 3, Venezia, MDCCCI, nella stamp. Baglioni (La 1ª ediz. è di Milano, Motta, 1776) « Una traduzione italiana — dice l'A. nella prefaz., p. VII — mancava ancora, e non doveva l'Italia desiderarla più lungamente... ». Una traduz. completa del *Saggio* del Locke fu fatta in 8 voll. (1819-1826) della *Collezione di Classici meta-*

Digitized by Google

Rosmini, " nel regno Lombardo-Veneto, colle più pure intenzioni, *avrebbe* fatto un gran danno diffondendo per tutto il Condillachismo, e riducendo la filosofia ad una tenuità compassionevole, che, mentre adesca il volgo coll'apparente facilità, ingenera la presunzione e la vana credenza di esser filosofi in quelli che nol possono essere nè saranno giammai, e fa nascere il disprezzo per le grandi questioni superiori alla loro mediocrità loquace e sentenziosa [1] „. E per questa ragione il Rosmini riteneva opportuno, nella critica instituita de' varj sistemi, di trattenersi alquanto di più su quello del Condillac [2]. La conversazione di un pesarese sulle dottrine di questo filosofo e la loro diffusione in Italia avrebbe invogliato il Mamiani, giovinetto quattordicenne (ossia nel 1813) agli studj filosofici, secondo che egli stesso soleva poi ricordare [3]. E ancora nel 44 il Testa, incitando sempre allo studio del kantismo, di una filosofia, cioè, più seria e più ardua della corrente, poteva scrivere della " povertà intellettuale „ del tempo: che " sprovvista d'ogni erudizione filosofica, che vuole molti anni e pazienti studj, e quella coscienza intellettiva che non è memoria, pure è sì presuntuosa, e confida tanto di se medesima, che pretende intendere così agevolmente i libri di filosofia, come fossero una novella, o la diceria di un curiale: e dove

---

fisici, che si pubblicava a Pavia. — Il Soave era stato, caduto il Dutillot, privato della cattedra avuta nell'Università di Parma dal duca Filippo — Affò-Pezzana, *Memorie sugli scrittori Parmigiani* (Parma 1833) VII, 263 *n*. Grandi favori ebbe quindi sotto il dominio francese, grazie alle cure spese dal Melzi d'Eril, vicepresidente della Cisalpina in vantaggio della cultura. Ebbe prima una cattedra nel collegio di Modena, e poi a Pavia. G. Melzi, *F. Melzi d'Eril, mem. o doc.* (Milano, Brigola 1865) I, 299 — Sulla vita, del resto, del Soave, v. Luigi Cortenazzi, *Elogio di F. Soave* (Como, Ostinelli, 1812); e per la parte avuta alla divulgazione del lockismo in Italia ivi p. 14 e segg. Deficiente è l'opuscolo di A. Avanzini, *Fr. Soave e la sua scuola*, Torino, Paravia, 1881.

[1]) *Nuovo Saggio*, n 99; ed. cit. I, 67 *n*.

[2]) *Nuovo Saggio*, n. 99.

[3]) Vedi L. Ferri, *Commemorazione di T. M.* in *Rendic. dell'Accad. Lincei*, serie IV, vol. II (1886) p. 34.

Digitized by Google

si abbatta a spiegazioni, che non sono la *sensazione trasformata*, od a nuove voci, che non si hanno nel *Trattato delle sensazioni*, sì le dispetta, e come rancide e come vôte di senso (e il sono veramente per lei) rigettale da sè ad una col libro [1] „.

Le quali, in verità, non sono semplici esagerazioni dell'impetuoso filosofo piacentino; chè, a scorrere le memorie di quel periodo di vera trasformazione o crisi del pensiero italiano, s'incontrano di frequente frasi e giudizj tutt'altro che di benevolenza o, almeno, di tolleranza verso la nuova orientazione della filosofia italiana, da parte degli uomini legati alle tradizioni letterarie del classicismo e già educati ad una filosofia, ardita pe' tempi passati, quando essi l'avevano accolta con l'entusiasmo onde si accettano le teorie nuove e forestiere, ma poi già provata dall'inesorabile procedere del pensiero, come *tristissima,* quale il Testa compiacevasi di chiamarla. Giaccchè i perpetui *laudatores temporis acti,* restii sempre al progresso compiutosi dopo il termine della loro educazione, non intendono il nuovo, e lo chiamano sogno, traviamento dell'ingegno umano, pervertimento della ragione, che tosto o tardi deve cessare, per lasciare il luogo al normale sviluppo della scienza. Eterna illusione degli uomini a volta a volta irrisa dall'ironia della storia, rovesciante con alterna vicenda tutte queste sicure previsioni di ritorni al vecchio, che ogni generazione non manca di fare a se stessa, quasi per confortarsi del distacco che a mezzo la vita accade sempre tra l'individuo e la società che lo circonda. — Vogliamo noi un esempio del concetto, nel quale era tenuta da siffatti lodatori del tempo andato la novella filosofia che veniva a scalzare il sensismo?

Ecco due campioni del vecchio indirizzo; Paolo Costa, autore d'una grama operetta di filosofia lockiana, e il tragico G.-B. Niccolini, che nella fiera controversia suscitata dalla *Proposta* del Monti intorno alla lingua, persuaso dell'intima relazione che lega la parola al pensiero, fondava sulle dottrine di Condillac e di Destutt-

---

[1]) *Considerazioni sopra l'Intr. allo stud. della filos. per V. Gioberti* di A. Testa, Piacenza, Del Majno, 1844, p. 41.

Digitized by Google

Tracy la sentenza propugnata col suo *Discorso in cui si ricerca qual parte aver possa il popolo nelle formazione di una lingua* [1]. — Il Costa, allora privato insegnante in Bologna, ai 31 aprile 1834, scriveva a Mario Pieri: " Vi mando alcuni esemplari di una Lettera che ho scritto intorno i Romantici per combattere le matte opinioni che ha lasciato per eredità in Bologna quello stravagante cervello dell'O***. Mesmerismo, romanticismo, trascendentalismo, sansimonianismo (belle parole!) sono le dottrine, che oggi si chiamano progresso verso la perfezione intellettuale. Pochi anni fa il materialismo tentava di condurre il mondo alla disperazione [2]: oggi

---

[1]) Negli gli *Atti della R. Accad. d. Crusca* (Firenze, 1829) I, 141-231. (Ma il discorso, letto nell'accademia il 2 settembre 1818, era uscito, in parte, già nel 1819 a Firenze, Stamp. Piatti). — In un *Avviso,* l'A. avverte: « Lettore, tu troverai nel mio discorso, e particolarmente nella prima parte di esso, le idee, le dottrine e talvolta recate in italiano le parole medesime di due insigni filosofi francesi (Condillac e Tracy) i quali seguitando l'orme di Giovanni Locke, e considerando la lingua come strumento dei nostri concetti, investigarono l'origine di essa, e quali soccorsi presti alla nostra mente, e quale influenza eserciti sul pensiero » p. 143.

[2]) Si sa che a molti sensisti, come il Costa, il p. Soave ed altri la pietà religiosa era sicuro antidoto contro le necessarie e logiche conseguenze delle teorie proseguite. Il Soave, nelle *Memorie dell' Istit. Nazion. Italiano,* s. I, Classe lettere, scienze morali e storiche, vol. I, parte 1ª (1804), pag. 117 e segg. scrisse una memoria *(Riflessioni sopra il progetto di Elem. di Ideologia di Destutt-Tracy*), per rilevare le tristi conseguenze che potevano derivare dalle teoriche sviluppate in questi *Elementi;* donde le confutazioni che il Compagnoni tentò opporgli nelle note alla traduzione che egli fece del libro del Tracy, e che ebbe anch'essa gran diffusione in quel tempo. Vedi pure D. Vaccolini, *Il materialismo, ossia saggio di analisi e confutazione degli Elementi di Ideologia del conte Destutt di Tracy* in *Giornale Arcadico,* vol. LXIV (1834-35). Così l'ab. G.-B. Bruni, nel 2º quad. della *Nuova Collez. di Opusc. letter. compilata per cura dei sigg. proff. Giacomo Tommasini, Francesco Drioli, Paolo Costa, Francesco Cardinali e abate G.-B. Bruni* (Bologna, Cardinali e Frulli, 1826) inseriva una memoria sulle *Dottrine psicologiche e cosmologiche di P. S. S. Cabanis,* per dimostrare che la costui opera *Relazioni del fisico e del morale dell'uomo* « si risente tutta del più pretto materialismo » — E nella *Bibl. Italiana* di quell'anno (vol. 52º, p. 106), parlandosi di questa

Digitized by Google

un platonismo trasmodato, predicando certi sognati fatti della *coscienza*, tenta di sovvertire la morale e la legislazione. Avrete letto ne' fogli di Francia quello che stamparono gli scolari di Parigi inorgogliti dalle dottrine scozzesi, gridando che la voce della coscienza è voce di Dio, che essi erano uomini e i loro maestri fanciulli. Impugnate voi pure, o mio carissimo, le armi della ragione contro coteste sette, acciocchè l'Italia non abbia da cadere vergognosamente sotto la balìa delle mattissime opinioni straniere [1] „. Vedasi strazio che del *trascendentalismo* facevasi da questo brav'uomo, che nondimeno la pretendeva a filosofo, ma che dimostra benissimo, ci pare, l'umore dei tempi!

Egli stesso, ai 29 decembre del seguente anno, scriveva al buon Ferdinando Ranalli, che fece sentire di poi le sue strane idee e i suoi non meno curiosi consigli in fatto di filosofia alle generazioni successive: " Aspetto il vostro scritto con grande desiderio, e son certo di vedere cosa bellissima ed utile a questi tempi, nei quali gli antichi errori delle scuole platoniche fanno sforzi per risorgere „ [2]. — Una vera e propria levata di scudi!

E a Mario Pieri, di lì a poco, ai 15 gennaio 1836: " Vi mando gli opuscoli che mi chiedete. Ora sto scrivendo alcuni pensieri filosofici per far argine (se è possibile) alla matta filosofia che dalla Francia è venuta in Italia: voglio dire quella de' trascendentali. Se costì viene da Roma il *Giornale Arcadico,* avrete letto

---

memoria si ammetteva con l'autore che il Cabanis «non si potrà..... sì di leggieri separarlo dalla turba dei tristi settatori dell'ebreo Spinosa, dell'inglese Hobbes e dei sofisti del sec. XVIII» pur riconoscendo che il Cabanis avesse potuto avere rettissime intenzioni. — Chi voglia informarsi del concetto in cui, fin nella maggiore fortuna delle dottrine sensistiche, furon tenuti in quel tempo in Italia Hobbes e Spinoza, veda quel che ne dissero i proff. della Università pavese, protestando contro certa proposta del Rasori — di sostituire questi ed altri nomi (come di Giuliano l'Apostata, Collins ecc.) agli antichi santi del calendario, l'anno 1798 — secondo attesta una nota d'archivio messa in luce dal Cantù, *Op. cit.*, p. 163, n. 10.

[1]) *Opere, ed. cit.* IV, 337.

[2]) *Op. cit.*, IV, 351.

Digitized by Google

in essa alcuni articoli dai quali si può rilevare che guerra io abbia mosso a costoro. Non deporrò le armi se non al mancar della vita [1]), perciocchè sono convinto che dalle scuole trascendentali fluiscano tutte le pazzie di questo secolo: romanticismi, mesmerismi, ultra-liberalismi ecc. „ [2]). Se il valentuomo potesse oggi sollevare il capo dal sepolcro, concederebbe forse che quelle scuole trascendentali non fecero poi tutto quel gran male, che egli ne temeva con trepidazione, e che ad ogni modo non costituivano un fenomeno così effimero, com'egli pure credeva. Un fatto, intanto, salta subito agli occhi di chi legge questo epistolario: la bassa cultura filosofica di questi sedicenti filosofi, che sopravvivevano, si può dire, in Italia al secolo scorso. Ligi all'autorità di pochi nomi e sicuri della verità di chiare e limpide dottrine, a tutto ciò che tentasse deviare o ribellarsi essi non accordavano la critica onesta, che studia a fondo e vuole intendere e definire le opposte sentenze, prima di accingersi a combatterle. E come avrebbero potuto farlo, se questi nuovi trascendentalismi e platonismi erano per essi dei sogni? Si pensi a che dotte critiche vanno oggi incontro nella ciarliera Italia, presso il nugolo de' piccoli positivisti, quelle ricerche superiori della filosofia, dalle quali essi rimangono tanto lontani!

E udiamo un po' anche il fiero ghibellino, che insorse sdegnoso contro il Balbo [3]) e il Gioberti: G.-B. Niccolini. " Partecipo

---

[1]) E questa gli venne meno quell'anno appunto, il 20 decembre. Ma già egli aveva spezzato l'ultima sua debole lancia contro il *N. Saggio* del Rosmini in un'appendice, composta per la 3ª ediz. del suo *Modo di Comporre le idee,* che non pare egli abbia vista compiuta, recando essa la data del 1837. Il *N. Saggio,* benchè pubblicato nel 1829-30, non era venuto a cognizione di lui, se non poco prima che scrivesse quell'appendice alla sua opera (v. ediz. cit., p. 375) intitolata: « *Confutazioni intorno al Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee del sig. Rosmini, in difesa delle dottrine del Locke e del Condillac* ».

[2]) *Opere cit.* IV, 352.

[3]) Questi era per lui « il fior della scuola cattolica-gesuitica ». Lett. in Vannucci, *Op. cit.*, II, 334. Ma velava il giudizio la passione suscitata da ciò

Digitized by Google

anch'io, — egli scriveva intorno al 1843 a un prof. Gazzeri, — la sua inimicizia verso il trascendentalismo, che ci potrebbe ricondurre negli antichi errori; e il Rosmini fondatore d'una filosofia, o che, a dir meglio, rifrigge un'idea di San Tommaso, pur cucina all'italiana alcune vivande tedesche, è tale uomo che ha già istituita una nuova religione, chiama i frati uomini celesti, e ci regalerebbe l'Inquisizione. Nulladimeno i suoi pensamenti, lo dico con dolore, dominano in Italia, e se non fossero la critica e le scienze naturali, si ritornerebbe al medio evo: è cosa di moda, e bisogna aver pazienza. In Francia si è molto disputato, ma la filosofia dell'esperienza, non è stata per quel ch'io sappia, difesa validamente dagli assalti del Cousin, mezzo empirico e mezzo trascendentale „ [1]. — C'è qui l'impronta di quella temperanza nella speculazione, ch'è stato sempre un carattere dell'ingegno toscano; ma c'è altresì lo scolaro del Condillac e del Tracy [2])

---

che, nelle *Speranze,* il Balbo aveva scritto del suo *Arnaldo da Brescia.* Chi legga, d'altronde, il suo epistolario, s'accorge subito dell'esagerazione delle sue idee intorno al moto neocattolico, e come anche egli l'avesse poco capito, e come confondesse principj ed uomini. Curioso è ciò che scriveva E. Mayer in certe sue memorie nel febbraio del 47, dopo la pubblicazione del *Primato,* delle escandescenze del Niccolini. Vedi A. Linaker, *La vita e i tempi di E. Mayer,* Firenze, Barbèra, 1898, I, 35 e seg. — Se egli avesse o no ragione a dire la scuola del Balbo — chè sua è rispetto alla politica, come del Manzoni per l'arte e del Rosmini per la filosofia — « setta fatale all'Italia e della quale col tempo ella dovrà vergognarsi » (Vannucci, II, 349) lo ha provato in seguito la storia del nostro risorgimento. E divideva i furori del Niccolini il Giordani; del quale vedasi come giudicava in genere il neocattolicismo e in particolare il *Primato* del Gioberti — « il pazzo libro, ei diceva, dell'ipocrito prete » — in una lettera a Michele Amari, in D'Ancona, *Carteggio di M. A.* (Torino, Roux e Frassati, 1896) I, 121. E, per contro, sulla gran parte avuta da tutto il neoguelfismo nella ricostituzione d'Italia, vedi le giuste osservazioni di D. Zanichelli, *Studi Politici e Storici* (Bologna, 1893) p. 275 e segg.

[1]) *Op. cit.,* II, 323 e seg.

[2]) Mandando al Capponi a Parigi una copia del suo già ricordato *Discorso* pel Tracy, che il march. Gino aveve conosciuto: « Quanto v'invidio! — gli scriveva ai 7 aprile 1820 — voi potete conversare col più grande dei pensa-

Digitized by Google

che non intende punto Rosmini, e ne fa nè più nè meno che un gesuita qualunque [1]).

In alcuni suoi pensieri filosofici, buttati giù alla rinfusa, egli dimostra appunto di non accorgersi affatto di quel che ci fosse di vero e di sano nella reazione del tempo suo, reazione, come s'è visto, religiosa insieme e filosofica, morale e politica. " Nel nostro secolo, egli scrive, i preti vogliono esser filosofi, e i filosofi esser preti; malafede da tutte le parti, confusione d'idee e di termini, ruine della religione e della filosofia. — Nel secolo scorso i preti fecero i filosofi, e i filosofi ora hanno rifatto i preti. Povero genere umano! — La teologia è una figlia della filosofia che cerca di uccidere la madre „ [2]).

Or si badi. A noi non importa affatto sapere che filosofi fossero e Paolo Costa e G.-B. Niccolini; non c'importa, perchè nè l'uno nè l'altro, nonostante le sue pretensioni, fu davvero un filosofo. Abbiamo tuttavia voluto raccogliere cotesti passi, dove, in lettere, esprimono per solito più schietta la loro mente, onde avere in essi quasi un documento storico della cultura filosofica italiana, in mezzo alla quale sorge e s'innalza, meraviglioso per mole e dottrina, il sistema del Rosmini; e de' gravi ostacoli e dei radicati pregiudizj che il nuovo sistema doveva combattere; ed offrire quindi come una prova indiretta dei profondi bisogni, donde moveva l'impulso

---

tori dell'età nostra, e la sua povertà confuta tutte le calunnie degli eterni nemici della filosofia. Ma un uomo che sente tanto addentro nella ideologia, che dirà egli delle mie quisquilie, nelle quali non troverà di buono che quello che è di Condillac e di lui?. . Ditegli dunque che mi riguardi come un suo scolare e un ripetitore delle sue dottrine ». *Op. cit.* I, 459-460. In Toscana pare che l'*Ideologia* del Tracy godesse molto favore. Cfr. *Lettere di G. Capponi* cit., V., 147.

[1]) Contro il Rosmini poteva avercela anche per l'acerbe critiche mossegli da quel passionato rosminiano che fu N. Tommaseo; le quali cominciate circa il 1830 a proposito dell'epigrafe al *Foscarini*, si produssero e si conchiusero poco generosamente dal dalmata nel 1855 alla morte del tragico. V. Vannucci, *Op. cit.* p. 725 e seg.

[2]) *Pensieri* in Vannucci, *Op. cit.*, I, 383.

Digitized by Google

della speculazione rosminiana. Poichè, se questo documento qualche cosa ci attesta, esso ci dice che in Italia nel primo trentennio di questo secolo le generazioni sopravvissute al decimottavo o, come il Gioja e il Romagnosi, eran dietro a trarre pratiche conseguenze della filosofia sensistica, o si smarrivano, come il Costa e il Niccolini, fra le idee vecchie, ciecamente ricevute e fedelmente proseguite, e le nuove per manco di adeguata cultura non intese punto; e si sentivano, per dir così, mancar sotto il terreno, sul quale avevano fin allora creduto di poter camminare sicuri. Quindi una lotta accanita contro le novità, e però una somma vigoria e alacrità in queste, per poterne trionfare.

Intanto, se da una parte si continuava a tirare innanzi, contenti a questa vera assenza di filosofia, dall'altra si vedeva un qualche segno di favorevole risveglio degli studj in pro' di essa. — Nel suo ducato, che a cotesti studj diè pure il suo buon contributo, Maria Luigia d'Austria, il 1° novembre 1823, ordinava: " Che tutti gli studenti che aspirano ad un impiego, sì ecclesiastico che civile, avranno a provare, mediante la produzione di un attestato autentico, di aver fatto con buon successo il corso degli studj filosofici " [1]). Il che dimostra che un po' di stima la filosofia l'aveva già acquistata nella comune opinione. — E in quel tempo appunto presso l'Università di Pavia, mentre Giuseppe Ferrari forniva colà i suoi studj di legge [2]), s'era intrapresa una serie di pubblicazioni con l'intento di facilitare e diffondere la cultura filosofica. Dal 1818 al 1824, in ben quaranta volumi si diedero fuori tradotte, nella così detta *Collezione di classici metafisici,* opere di Cartesio, Malebranche, Locke, Cudworth, Condillac, Hume, Kant, Destutt Tracy, Laromiguière; e l'autorevole *Biblioteca Italiana* plaudiva alla bene-

---

[1]) Il Testa ci riferisce le parole di questa « sapientissima risoluzione » in un suo opuscoletto *I legulej, ammonimento al popolo, che serve di proemio alla storia promessa nella strenna piacentina* del MDCCCXLV, p. 15 *n.*

[2]) V. C. Cantoni, *G. Ferrari,* in *Rend. R. Ist. Lomb.,* s. 2ª, X (1877) p. 654.

Digitized by Google

merita impresa[1]). Vincenzo Lancetti nel 1821 voltava in italiano la *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant* di Amadeo Buhle (12 voll.); e a Pavia stessa usciva in otto volumi dal '20 al '26 la *Critica della Ragion Pura di Manuele Kant*, tradotta dal cav. Mantovani [2]).

Con lo studio di Kant, del grande instauratore della filosofia moderna, riprende novelle forze e risorge veramente la filosofia italiana; ed è degno di nota come Kant sia rimasto o sconosciuto o incompreso da quanti continuavano, in quel tempo, a proseguire le tradizioni del secolo decimottavo. Altri con diligenza e dottrina ha già descritto gl'inizj di questa applicazione degl'ingegni italiani al nuovo criticismo; ma fino al Galluppi e al Rosmini non ha trovato che conoscenze indirette e incomplete, e soprattutto un manchevole concetto della importanza di questo indirizzo, che doveva finalmente farci orientare in filosofia [3]). Kant, conosciuto dapprima nella traduzione latina fattane sul volgere del secolo scorso (1796-98) da Federigo Gottlob Born, in Lipsia, poi specialmente per l'esposizione incompiuta e inesatta del Villers e il riassunto del Kinker, — che furono pure le prime fonti del Galluppi, — [4]), non era stato affatto inteso e tanto meno apprezzato. Talchè ben a ragione possiamo dire che il kantismo è il gran lievito della nostra filosofia; chè se il Soave, il Baldinotti, il Gioja, il Romagnosi, seguaci del vecchio indirizzo, discorrono pure di Kant, essi ci fanno ricordare di quello squisito pensiero di Giacomo Leopardi, che il più sicuro mezzo di non far conoscere i confini del proprio sapere, è di non

---

[1]) Vedi il fasc. del maggio 1825, vol. XXXVIII, p. 145 e segg. La *Collezione* poi (collettori Giuseppe Germani, Luigi Rolla, Defendente Sacchi) fu continuata. Si stampava nelle Tip. di Pietro Bizzoni, successore di Bolzemi.

[2]) Nella cit. *Collez. di classici metafisici.*

[3]) V. Credaro, *Op. cit.*, in *Rend. Linc*, 1886, II, 270 e segg. — In un prossimo lavoro noi ci occuperemo particolarmente del kantismo nella filosofia del mezzogiorno d'Italia a tempo del Galluppi.

[4]) Quando scrisse il *Saggio filosofico;* perchè poi potè leggere anche lui la *Crit. della R. Pura.* Vedi *Lettere filosofiche*, Firenze, Fraticelli, 1842, p. 342.

Digitized by Google

oltrepassarli mai [1]); e se questi valentuomini non poterono penetrare nello spirito vero del kantismo, non è da meravigliarsi che esso non sia valso a fecondare le loro menti.

Pasquale Galluppi ne sente pel primo fra noi l'alito vivificatore, sebbene costretto a studiarlo dapprima sulle esposizioni insufficienti già ricordate e sulla cattiva traduzione del Mantovani. Egli non lo intende pienamente e ne combatte perciò quei giudizj sintetici necessarj, che ne sono senza dubbio la teoria principale e il merito maggiore; ma, mentre rifiuta la sintesi *a priori* di Kant, ei subisce così profondamente l'influsso della lunga critica cui la sottopone, che, secondo è stato inappellabilmente dimostrato, accetta pur lui la sua sintesi *a priori* e si distacca per tal modo definitivamente dal sensismo [2]), avviando l'Italia — poichè i suoi libri didattici si diffusero presto largamente — verso una più seria e più forte speculazione. E cotesto benefico influsso egli lo sente, si può dire, in sul principio stesso della sua carriera filosofica; dacchè si può pur trascurare nel giudizio della filosofia galluppiana quel suo primo opuscolo, dato a

---

[1]) Il Credaro *Op.* e *loc. cit.*, ha già fatto vedere che costoro non intesero Kant. — E per la stessa ragione dei sensisti italiani, non intendevano Kant in Francia gli ideologi. Appena uscito nel 1801 in francese l'*Essai d'une exposition succincte de la Crit. de la Rais. Pure*, del Kinker, il Destutt de Tracy scrisse una memoria *De la Méthaphysique de Kant* (in *Mémoires de l'Institut national*, IV, 544-606). E vedasi presso il Picavet (*Les Idéologues*, Paris, Alcan 1891, pp. 347-352) che razza di critica movesse al Kant il celebre condillacchiano. — Cotesta memoria fu tradotta e inserita (insieme co'*Principj logici* dello stesso Autore) nella cit. *Collez. di Classici Metafisici*, nel 1822, trad. Dott. Gir. Novati.

[2]) Non ci pare esatto dir col Credaro che il Galluppi « per la natura della filosofia che professava, lo sperimentalismo, doveva essere disposto a comprendere il criticismo molto più che i sensisti Soave e Baldinotti ». *Op. cit.* p. 779. Non è a dirsi tutto il contrario? Che cioè il Galluppi non fu sensista, come altri prima di lui, e al tempo suo anche in Napoli, perchè egli pel primo intese ed accolse l'esigenza del criticismo? Non si trovano forse nello stesso *Saggio filosofico* (la prima opera dove si delinea la sua filosofia), le prove del suo kantismo?

Digitized by Google

luce nel 1807, sull'*Analisi e la sintesi,* nel quale sono visibili le tracce degli studj recenti su Condillac e su Locke. Infatti in una sua breve autobiografia, scritta nel 1822, il Galluppi stesso ci fa sapere che quando la scrisse, ei non conosceva ancora Kant. " La conoscenza di questa filosofia, egli dice, non cambiò punto la direzione dei miei studj [1]; io continuai le mie applicazioni su l'intendimento umano, ma profittai molto delle fatiche del filosofo di Koenisberg; io riconobbi il merito dei problemi elevati dalla filosofia Critica, sebbene trovassi insufficiente la soluzione che questa ne avea dato. Le meditazioni da me portate su la filosofia Critica elevarono molto più alto i miei pensieri, e mi presentarono delle nuove vedute nella scienza dell'intendimento umano „ [2]. Con queste vedute egli scrisse il suo *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza,* il cui titolo stesso annunzia l'efficacia già esercitata sul pensiero del filosofo di Tropea dall'esame accurato de' principj critici. I due primi volumi dell'opera uscirono nel 1819 [3]; e già nella prefazione del primo (§. 7) l'autore ammoniva gl'Italiani che " la rivoluzione kantiana merita, più di quel che si crede, l'attenzione de' pensatori „; e si proponeva con una chiara analisi di esse " di dissipare o di tradurre nel linguaggio ordinario quel *neologismo,* che si trova nella filosofia trascendentale, e che è il più forte baluardo, onde il trascendentalismo si difende dagli attacchi della

---

[1]) Già presa, com'egli stessa dice innanzi, dopo la lettura delle opere di Condillac, fatta intorno al 1800, per la quale comprese « che prima di affermare qualche cosa su l'uomo, su Dio e su l'universo, bisognava esaminare i motivi legittimi dei nostri giudizj e porre una base solida alla filosofia; che bisognava perciò risalire all'origine delle nostre conoscenze, e rifare in una parola il proprio intendimento ». *Autobiogr. ined.* pubblicata da Fr. Pietropaolo, *Scritti ined. di P. Galluppi* (in *Riv. di filos. scientif.* vol. VI, maggio 1887) p. 6 e seg. dell'estratto.

[2]) Ivi p. 7.

[3]) Pei torchj di Domenico Sangiacomo, in Napoli, gli altri due in Messina, presso Giuseppe Pappalardo nel 1822. Seguì un quinto, e infine un sesto volume, con cui l'opera fu compiuta nel 1832, presso lo stesso Pappalardo.

Digitized by Google

filosofia dell'esperienza „ [1]. E chiudeva il primo libro con una calda esortazione agl' Italiani: che riprendessero con amore gli studj filosofici, e si dedicassero anche a quella scienza della ideologia, per la quale allora ci si contentava appena di tradurre le opere di alcuni stranieri, senza una dissertazione, senza una nota critica, ammirandoli senza giudicarli, inchinandoci come umili ripetitori innanzi ai nomi di Locke, di Condillac, di Destutt Tracy, di Degerando [2].

E sanno tutti che per l'appunto con le questioni ideologiche, come voleva Galluppi, col problema della conoscenza, secondo era stato posto pregiudizialmente da Kant, risorge in Italia la filosofia, grazie principalmente al *Nuovo Saggio* del Rosmini. Nel Galluppi, pertanto, si può veder quasi la prova dell'efficacia fecondatrice del criticismo sulla storia della nostra filosofia: e nel suo *Saggio* il primo passo, per così dire, di quel kantismo italiano, che move incosciamente dalla filosofia critica tedesca, e ne sviluppa incompiutamente, come può fra i tanti elementi ideali, coi quali abbiam visto che si dovesse necessariamente alleare, i principj fondamentali.

Il Galluppi ben si può dire che abbia scosso gl'Italiani dal loro sonno dommatico, e invitandoli, con le sue analisi sottili e ingegnose, agli ardui problemi della critica della conoscenza, abbia finalmente sfatato, innanzi a loro, l'autorità del sensismo come quella dell'antico innatismo, e fatto sentir vivo il bisogno di maggiori studj e più attente e severe meditazioni. Era il nostro pensiero medesimo, il quale, secondo la critica geniale di B. Spaventa, dopo la sua secolare circolazione per l'Europa, ci ritornava maturato e sviluppato. Ma è innegabile che esso non ci si lasciava più riconoscere, talchè debbasi dire che Kant, proprio lui, ci abbia tratto fuori dalle secche d'una filosofia dommatica, empirica o apriori-stica e mistica che fosse, e ci abbia avviati per la libera navigazione delle ardite analisi del criticismo.

---

[1]) Galluppi, *Saggio filosofico,* Milano, Silvestri, 1836, I, 9.
[2]) *Op. cit.* I, 330.

Digitized by Google

Sennonchè altri potrebbe opporre, siccome è stato infatti osservato [1]), che allora fra il mezzogiorno e il settentrione d'Italia si innalzavano troppo alte e affatto insormontabili barriere, di guisa che non si possa attribuire all'opera del Galluppi alcun notabile effetto sulla cultura filosofica dell'Italia superiore, nella quale si produce la filosofia rosminiana. E però bisogna intendersi bene.

È innegabile che la filosofia dell'esperienza del Galluppi, se ne togli il Mamiani del *Rinnovamento* [2]), non ebbe seguaci fuori delle provincie napoletane, e non si può dire nemmeno che incontrasse, fra i cultori della filosofia, un gran favore. Ma è un errore perciò credere che essa non si facesse conoscere presto anche nel settentrione, e che non conferisse perciò in alcun modo alla direzione delle menti in questo risorgimento filosofico, del quale eran già manifesti i primi segni. Il Galluppi, all'incontro era persuaso, quando del suo

---

[1]) L. Ferri, nel suo *Essai*, I, 36, pone appunto questo assoluto distacco intellettuale fra le due parti d'Italia, partendo da qualche inesatto dato storico. Egli pare non creda che il *Saggio filosofico* del Galluppi, del quale i primi due volumi uscirono, come s'è visto, nel 1819, sia arrivato a Milano prima del 1825, quando ne uscì nella *Bibl. Italiana* una recensione (tom. XXXIX in princ.). Sennonchè nella stessa rivista s'era già fatto cenno di questi 2 voll. nel 1820, nella rassegna delle pubblicaz. italiane del precedente anno; XVII, 75. Secondo il Ferri, l'articolista del '25 « examinant les deux volumes susmentionnés, se montrait dépourvu de toute information sur la suite de cette publication ». — No; quegli scriveva: « Le prime parti [della trattazione del Galluppi] le abbiamo quasi intere nei 2 voll. che ci mettemmo ad analizzare; le ultime esistono in quelli che non ci fu mai possibile avere ». *Bibl. It.*, (1825) XXXIX, 5. Non mancava dunque di notizia circa il resto della pubblicazione; soltanto non se l'era potuto procurare; il che accade anche oggi, senza che si possa dire perciò che faccian assoluto difetto le comunicazioni tra una parte e un'altra della penisola.

[2]) V. Cantoni. *Storia* cit., p. 494. Ma bisognerebbe fare molte restrizioni a cotesto ravvicinamento. Poichè la filos. dell'esperienza propugnata nel *Rinnovamento* non si rifà come in Galluppi da una analisi della facoltà conoscitiva, ma procede per deduzione da pronunziati, talvolta sdruciti, sempre proposti in forma aforistica.

Digitized by Google

Saggio erano usciti soltanto i primi due volumi, che esso avesse ricevuto " una grande accoglienza in Italia e nell'estero [1]) ". Ed è certo che il suo libro fu conosciuto ed apprezzato e studiato anche nella Italia superiore, appena venne a luce. Ora quel che preme notare è, che egli pel primo intese e fece intendere in Italia tutta l'importanza di quello ch'egli stesso chiamava " rivoluzione kantiana " e che sovra di essa quindi richiamasse l'attenzione stimolando a una maggiore profondità di studj filosofici. E se non fu accettata la sua filosofia, fu ben accolto il suo invito a studiare accuratamente Kant, per vedere quale rivolgimento derivava dalle sue nuove vedute alla vecchia scienza ideologica, solita a ridursi fra noi, come in Francia, a un complicato giuoco di composizioni e scomposizioni, e di riduzioni o astrazioni. In ciò consiste la vera importanza del Galluppi nella storia più recente della nostra filosofia, e questo merito, grandissimo ove si pensi allo strazio che facevano di Kant i sensisti suoi contemporanei, volendolo interpretare e confutare, non gli può esser contestato.

Il prof. Luigi Ferri, descrivendo la storia di quel periodo così importante, a nostro avviso, della filosofia italiana nel sec. XIX periodo nel quale — fatto meraviglioso in un paese pressochè chiuso per rispetto alla cultura, come era allora l'Italia! — rovina il sensismo e sorge il novo idealismo rosminiano, si adopera a ben definire la perfetta indipendenza di Gioja e Romagnosi dal Galluppi e viceversa, e ricorre, perciò, e, non sempre esattamente, alle date [2]). La questione, forse, non era nemmeno da farsi: Gioja e Romagnosi usurpano, diremmo, con la loro vita un trentennio circa di questo secolo, siccome Galluppi per un trentennio sta nel secolo decimottavo; ma e quelli sono sopravvissuti alla età loro e sono gli ultimi seguaci d'una filosofia, che — se la storia, come si suole, s'ha da conchiudere fra date — è la filosofia francese del diciottesimo secolo, e il Galluppi, invece, appartiene al secolo XIX, in

---

[1]) *Autobiogr.* cit. p. 8.

[2]) *Op. cit.*, pp. 33-37.

Digitized by Google

quanto si allontana anche lui decisamente dall'empirismo puro e accoglie nel problema conoscitivo un dato nuovo, che in Italia in questo secolo sarà accolto ed elaborato lungamente, l'*a priori*. Quelli conchiudono un periodo, e si riconnettono colle dottrine precedenti, questi ne apre uno nuovo e va collegato con i filosofi venuti dopo di lui. Il Gioja e il Romagnosi, si sa, non ebbero sentore dell'esigenza kantiana, quantunque il secondo — quasi inconsapevolmente anche lui, dotato com'era di grande ingegno penetrativo, fosse giunto da sè ad ammettere qualcosa di originario ed attivo nello spirito umano: e così in genere, tutti i sensisti vedemmo che non intesero Kant, nè lo potevano intendere, abituati com'erano a non vedere quelle difficoltà che Kant additava. Epperò non era possibile che su di essi il Galluppi esercitasse quella vera efficacia [1]), che dall'opera sua era da ripromettersi, e che derivò realmente sulla filosofia italiana, formando la coscienza del problema vero della ideologia, o meglio, della gnoseologia; che è appunto ciò che costituisce il carattere nuovo e il valore speculativo dell'idealismo rosminiano in genere.

Occorre invece, vedere un po' se quelli che non seppero più contentarsi del sensismo fin allora dominante, abbiano nulla di comune con questo filosofo meridionale e nulla possa dirsi che ne abbiano preso; e in ciò non tanto badare se abbiano o no approvata la soluzione proposta dal Galluppi del problema conoscitivo,

---

[1]) « La dottrina di Kant, — scriveva ancora nel 1835 G. Domenico Romagnosi, — è già giudicata.... Volendo giudicare il Kant come fabricatore di dottrina, che cosa noi rileviamo, fuorchè un accozzamento parte incoerente e parte chimerico delle altrui dottrine co' suoi cenci dialettici?... Ciò è noto al publico. Il barone Galluppi, prof. nell'Università di Napoli, ne avvertì gl'Italiani ». *Note* (14ª) all'art. trad. dalle *Phisophical Transactions* sui « Progressi e sviluppi della filos. e delle scienze matematiche dal principiare del XIX secolo » in *Opere filos.* cit. pp. 682-3. Ecco tutto l'effetto delle opere del Galluppi sul Romagnosi! Per il quale Kant è nè più nè meno che un eclettico, che accozzò « certe vedute sane di Condillac con certe sofisticherie di Hume: richiamò le categorie aristoteliche, ch'egli volle violentemente raffazzonare a suo modo, e maritare con le idee di Leibnizio ». *Ivi*, p. 683.

Digitized by Google

quanto considerare se essi ricevano il problema dal Galluppi, che pur combattendo e criticando Kant, l'aveva da questi accettato.

I primi due volumi del *Saggio* galluppiano vengono a luce in Napoli nel 1819, i primi due del *Nuovo Saggio* del Rosmini in Roma nel 1829: v'ha nessuna storica relazione fra questi due libri? Nella risposta a questa domanda è il vero punto importante da dilucidare in questa parte della storia della nostra filosofia; poichè se questa risposta è negativa, si viene insieme a negare in gran parte il valore proprio dello sperimentalismo di Pasquale Galluppi nello svolgimento del nostro pensiero speculativo. E su questo punto preciso non s'è finora richiamata abbastanza l'attenzione, comunque siasi sempre riconosciuto che fu primo il Galluppi, in Italia, a intendere l'importanza di Kant. — Qual'è il concetto cardinale del libro di Napoli, e quale quello del libro di Roma? Il Galluppi ce lo dichiara esplicitamente e chiaramente sul principio del lib. IV, là dove dice; " L'oggetto di quest'opera è di risponder adeguatamente a queste due questioni: Primo: *posso io sapere qualche cosa?* Secondo: *che cosa posso io sapere?* Ciò è lo stesso che esaminare la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze [1] ". Di guisa che la " critica della conoscenza " pel Galluppi, come già per Kant, deve ricercare le condizioni, onde si rende possibile la conoscenza, o l'esperienza. — Nè diversamente pensa il Rosmini, quando criticando la sintesi kantiana, imperfettamente intesa, esce a dire che " la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano " sta nel riconoscere che " il problema dell'Ideologia consiste a sapere; come sia possibile quel giudizio primitivo, col quale noi percepiamo intellettivamente i sentiti, e quindi ce ne formiamo i concetti [2] ". Nel Rosmini vedremo quanta consapevolezza acquistasse il problema gnoseologico; ma bisogna in tanto convenire che in fondo in lui il problema è il medesimo che nel Galluppi, e che, derivando appunto dall'esatta posizione di esso il principal pregio forse della filosofia

---

[1]) *Saggio filos.*, lib. IV, cap. I, §. 1; ediz. cit., V, 51.

[2]) Rosmini, *N. Saggio*, n. 355; ed. Intra, 1875, I, 388.

Digitized by Google

rosminiana, il Galluppi per questo rispetto si riconnette strettamente con essa, acquistando, oltre i suoi meriti intrinseci, una grande importanza storica pel posto che occupa nella nostra speculazione.

E però non a torto il modesto filosofo di Tropea, ne' tardi anni, fu detto dai cultori più cospicui della sua scienza, come il Testa e il Gioberti, il Nestore dei filosofi italiani; poichè per primo egli aveva fatto intendere il vero problema della filosofia, quando tutti eran dietro a sistemi di cui la storia aveva fatto giustizia; e se altri andò in seguito più avanti di lui, non si poteva però dimenticare che egli aveva indicato la via. E la via, come abbiamo accennato era la critica della funzione del conoscere, non più presupposta, ma spiegata; era la nuova filosofia di Kant, che il p. Soave aveva paragonato ai detti della Sibilla Cumana, e il Galluppi affrontò coraggiosamente e sviscerò con analisi acute e fruttuose. Onde aveva gran ragione Alfonso Testa di notare, che " qualche cosa s'era già fatto dal Pini e dal Baldinotti, ma non di tanto rilievo „: mentre Galluppi pel primo dando opera ad illustrare la *Critica della Ragion pura* di Kant " cessò l'ignominio nostro, e la selvatica noncuranza delle novità filosofiche „ [1]).

Il kantismo, adunque, fa sorgere in Italia una filosofia in un tempo in cui non è esagerazione dire, siccome ci siamo adoprati a dimostrare, che si parlava di filosofia soltanto per provare che non si possedeva nessun vero concetto filosofico. Accanto al Costa o al Niccolini, sorge A. Rosmini, il Kant italiano. In quelli nessuna coscienza delle nuove esigenze della filosofia dopo Kant [2]):

---

[1]) *Considerazioni sopra l'Introd. allo St. della filos. per Vinc. Gioberti di* A. Testa, Parte I, Piacenza, del Majno, 1844, p. 43.

[2]) Il Costa volle anche lui fare la sua brava confutazione di Kant, in uno scritto in cui avrebbe dovuto additare la *Vanità dei principj sopra i quali si fondano le teoriche dei filosofi trascendenti;* cap. V, *Principj di Kant.* Vedi *Modo di comporre le idee,* ed. cit., pp. 465-971; dove da un semplicissimo sillogismo l'A. si affida di trarre questa conseguenza: « Dunque tutti i sistemi che si fondano sui principj *a priori* sono ciancie, come è la teorica dell'ente del *Nuovo saggio,* da me confutata nell'Appendice... » p. 469 *n.*

Digitized by Google

da questo tutta un'opera è scritta con la piena consapevolezza di esse, e per soddisfare esse appunto. E il kantismo mascherato, poichè tutti credettero combattere e scalzare, — e lo si crede ancora da molti, — il criticismo di Kant, il kantismo mascherato diè, come notammo, il carattere proprio all'idealismo rosminiano, che ne trasse gli argomenti per la critica del sensismo. Questa è l'importanza vera dello studio di Kant in Italia, e in ciò si vede principalmente il valore di Rosmini nella storia della nostra filosofia.

Or chi non è solito a vedere nella storia che il semplice e puro fatto, ossia le sole apparenze, nel nuovo moto filosofico che si svolge tra Rosmini e Gioberti, non riconosce se non una pura reazione al sensismo del sec. XVIII e quindi una ripetizione di dottrine antecedenti, confortati a ciò anche dal frequente riferirsi che i due filosofi fanno all'autorità di filosofi per l'innanzi spregiati o non tenuti nel debito conto dai sensisti.

Sicchè in tutto il rosminianismo nulla vi sarebbe di veramente nuovo e tale che se ne avesse ad occupare la storia della scienza: bensì solamente un rimaneggiamento di vecchie teorie, già superate, e dai nostri filosofi richiamate a vita per opporle alla filosofia del senso, e per dar novello vigore a quelle idealità, delle quali si sentiva bisogno pel bene della religione e della patria, due fini alla scienza estranei. E chi non sa che il Rosmini mutua alcune parti della sua dottrina dagli scolastici e poi dai filosofi platonici e dagli aristotelici del nostro rinascimento [1]): e che gran parte

[1]) A proposito di precursori del Rosmini citiamo pure una memoria d'un rosminiano, memoria cui gli stessi rosminiani hanno fatto festosa accoglienza: Vincenzo Lilla, *Di un precursore sconosciuto di Antonio Rosmini* in *Atti dell'Accad. Pontaniana*, vol. XXV (1895) n. 15. Applaudì a questa e a una precedente memoria sullo stesso *sconosciuto* considerato come critico di Lucrezio, il rosminiano prof. Giuseppe Morando in un art. della *Rassegna Nazionale* del 1 luglio 1896; *Un ignoto critico di Lucrezio e precursore del Rosmini nel secolo XVIII.* Eppure oltre il Tulelli, ricordato anche dal Lilla, *Della Vita e delle Opere di T. Rossi* (negli *Atti dell'Accad. Pontaniana* del 1854) del Rossi o Russo, chè questo è appunto « l'ignoto critico e precursore » —, cui tante lodi prodigava il Vico per la dissertaz. *Dell' Anima dell'uomo* in quella sua

Digitized by Google

della critica al sensismo di V. Gioberti è ripetizione di Malebranche e di Sigismondo Gerdil? Lo dichiarano loro stessi, riferendosi a ogni tratto alle opere di costoro e accrescendo col nome loro il peso della propria sentenza.

Il card. Gerdil per es. pare che si trovi appunto nella stessa posizione storica dei nostri ultimi filosofi, ed è noto che da questi fu molto studiato e ammirato, siccome era naturale per la buona nominanza che tra i cattolici godeva tuttavia sul principio del secolo nostro e per le sue opere e per l'efficace insegnamento [1]). Fra quelle v'hanno

lettera del 7 maggio 1735 (v. *Opere*, VI, 112 e segg) — c'era uno studio di P. Ragnisco, *T. Rossi e B. Spinoza* (in *Giorn. Napol. di filos. e lett.*, 1ª serie, vol. II, fasc. 10º pp. 117-173; che il Lilla doveva almeno citare nell'ultima sua memoria: *Un saggio di critica obbiettiva delle sei definizioni del 1º libro dell' Et.* di *B. Spinoza*, in *Atti* cit. XXVI (1896) n. 10; e anche G. Zocchi aveva pubblicato certi *Studj sopra T. Rossi*, Napoli 1865. Il Russo, secondo il Lilla e il Morando, avrebbe precorso il Rosmini nelle tre teoriche dell'essere ideale, del sentimento fondamentale e della ragione considerata come facoltà mediana tra la pura intelligenza e il senso. Ma questa dei precorrimenti è una gran fallace manìa; e tra il Russo e il Rosmini, non s'è trovato, in verità, se non qualche insignificante riscontro di parole. — Ora il Lilla crede di avere scoperte altre fonti in Platone e in Aristotele, nonostante le critiche mosse loro dal Rosmini, che crede di averli contrarj: *Le fonti del sistema filosofico di A. Rosmini*, nel vol. *Per A. R. nel primo Centen. della sua nascita*, Mil. Cogliati, 1897; part. Iª, pp. 248-93; v. p. 257.

[1]) Fu suo scolaro quel Tommaso Vincenzo Falletti (di Casal Monferrato, 1735-1816) egregio padre dei Predicatori, autore di varie opere filosofiche, fra cui notevoli per noi certe *Osservazioni critiche al Saggio di Condillac sopra la origine delle umane cognizioni* e un *Discorso filosofico su l'Istoria naturale dell'Anima umana* in confutazione del *Sistema della natura* del Mibabaud (Bar. d'Holbach). Vedi *Opuscoli*, Roma, V. Poggioli, 1826. Per chi si deciderà a studiare questi oscuri fasti della filosofia italiana ricordiamo qui una rara stampa già uscita prima della confutazione del Falletti: *Confutazione del libro intitolato « Sistema della natura » detta in parlamento dal celebre signore Luigi Legnier, avv. gen. al parlamento di Parigi, e Resulta del Clero di Francia — opere interessanti la vera religione ortodossa*, trad. dal francese, in Firenze 1771, nella stamp. Allegrini, Pisoni e C. Si sa che un decreto del Parlamento francese, del 18 agosto 1770, condannava al fuoco parecchi libri pregiudizievoli alla religione, fra i quali il *Système de la Nature* del bar. d'Holbach.

Digitized by Google

precisamente due notevolissime scritture contro la filosofia del Locke, che risalgono agli anni 1747 e 48, e nelle quali si difende appunto quell'intuito, che parrà la teorica principale del Rosmini e del Gioberti. Nè si può dire che la critica del Gerdil, fosse al tempo suo *vox clamantis in deserto;* chè dimostra certamente quanto compiacimento si trovasse a vedér combattuto seriamente Locke l'articolo che a una di queste scritture dedicò il Lami nelle sue *Novelle letterarie,* uno de' più autorevoli giornali italiani d'allora [1]). Quale sarebbe dunque la novità del Rosmini e del Gioberti su questo filosofo, che li precedette di poco meno che un secolo nel medesimo arringo?

Nella storia nulla si ripete, e nulla ricorre, che non ritorni sotto forme nuove e diverse, innanzi a bisogni nuovi richiedenti differente appagamento. Negli ultimi filosofi nostri ricorre sì il Gerdil, ma quale era necessario ricorresse dopo che il lockismo da lui combattuto aveva riportato le trionfali vittorie del sec. XVIII, e dopo che era sorto Kant con una critica, che il Galluppi nel 1819 annunziava e mostrava agl'Italiani come una *rivoluzione.* Infatti a Sigismondo Gerdil basta tessere la Difesa del sentimento del p. Malebranche [2]) per oppugnare le opinioni di Locke, ma al Rosmini

---

[1]) *Novelle Letterarie,* tom. XII, n. 29.

[2]) *Défense du sentiment du p. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke par le p.* Gerdil *barnabite,* Turin 1748. E già un anno prima aveva dato a luce l'altro libro: *L'Immatérialité de l'Ame demontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'Existence et l'Immatérialité de Dieu et de l'âme, tirées de l'Écriture, des Péres et de la Raison per le p.* Gerdil *barnab.* Turin 1747. — Le dottrine del Gerdil non ebbero, in verità, molta diffusione e molta fortuna, neppure in Piemonte, a quanto ci attesta una lettera scritta dal dotto ab. Amedeo Peyron a V. Cousin, che voleva essere informato delle condizioni della filosofia in Italia, nell'anno 1830. Riferendosi più specialmente al suo paese, dopo aver accennato a certi mediocri trattati di logica e di metafisica, destinati alle scuole, usciti nell'ultimo quinquennio, il Peyron scriveva: « En général, on peut dire que, le cardinal Gerdil excepté, le système di Locke, s'est introduit comme une mode en Piémont, à tel point qu'étudiant la logique en

Digitized by Google

Malebranche non può più bastare, e se il Gioberti crede ritornarvi, egli è stato prima rosminiano. Rosmini si vede innanzi Kant con la sua scoperta immortale: la funzione conoscitiva è giudizio; e la fa sua, credendo perfino di compierla e di correggerne le applicazioni, e per essa supera definitivamente fra noi e l'empirismo e il sensismo e tutti gl'imperfetti sistemi che avevano tentato di contrapporvisi. Mettere a paro il Gerdil e il Rosmini sarebbe, adunque, lo stesso che sconoscere il valore storico, nonchè lo speculativo di questo: sebbene abbiano ambidue lo stesso avversario da combattere e gli stessi interessi da porre in salvo.

Or noi qui dobbiamo contentarci di queste brevi linee nel disegnare la formazione storica del rosminianismo, che più in là avremo ad esaminare ne' suoi punti fondamentali. Ma da coteste brevi linee stesse ci pare resultino chiare tre cose: 1° che gli ultimi rappresentanti in Italia del sensismo non intesero e non potevano intendere Kant; 2° che il Galluppi mostrò efficacemente l'importanza del problema nuovo della scienza, come era posto dal criticismo; 3° che coteste nuove vedute, potendo divenire un' arma potente in mano de' nuovi avversarj del sensismo, dovevano essere bene accolte, come lo furono, dal Rosmini, che è a capo di tutto quel moto ideale, che

---

1817, j'ai dû écrire une dissertation d'anatomie sous la dictée du professeur de l'Université, qui se flattait de nous faire ainsi comprendre la sensation et la perception. Ce système régnait partout si bien que, dans le cours d'août, un candidat au collège de philosophie, ayant dans ses thèses proposé le système Écossais, à la façon de Royer-Collard, en n'omettant pas de dire qu'en dehors de ce système les philosophes devaient tomber dans le scepticisme, ce candidat dut soffrir, dans son examen, une argumentation terrible et indécente de la part des professeurs qui étaient tous de l'école de Locke ». — Fortunatamente in soccorso del candidato pericolante vennero il Peyron stesso e un suo amico, ambedue parteggianti per le dottrine degli scozzesi; e il candidato fu salvo. Ma vedasi un po' se non si spiega l'ardore con cui i nuovi idealisti, come Rosmini, sorsero alla riscossa! — V. Barthélemy-Saint Hilaire, *M. V. Cousin*, I, 617 e seg. Il Peyron ci fa sapere ch'egli non era potuto mai essere Lockiano; ma che non aveva per anco letto Kant.

Digitized by Google

insorge contro le dottrine del secolo precedente, tutte riconnettendole con la filosofia che le animava.

Sennonchè altri potrà qui opporci — e s'è fatto tante volte! — tutte le divergenze del filosofo roveretano da quello di Koenigsberg, e potrà ricordarci, senz'altro, tutta la continua polemica, che nelle opere di quello si fa contro le dottrine di questo. Noi vedremo a suo luogo il valore di siffatte obbiezioni; qui nondimeno non sarà inopportuno richiamarci a quanto abbiamo indicato come scopo della prima parte del presente lavoro: metterci in grado di sceverare dal contenuto speculativo del Rosminianismo, tutto ciò che vi potè essere imposto, quasi forma, da tutte quelle condizioni, che la storia genetica del sistema, che abbiamo finora tentata, ci possa scoprire. Infatti, dopo un tale sceveramento, le obbiezioni accennate cominciano a ricevere un'adeguata risposta.

Or bene: se non c'inganniamo, è stato a sufficienza provato che storicamente non si può astrarre il rosminianismo da quella complessa e feconda corrente ideale, che si determina evidente in Italia parallelamente alla restaurazione religiosa e politica; che in questa corrente si venivano producendo e maturando gli elementi di un rinnovamento letterario, di un risorgimento politico e di una nuova filosofia, il tutto insieme cementato da un rigoglioso sentimento religioso; donde l'impulso che alla ricerca filosofica provenne, — bisogna riconoscerlo, — dalla rinascenza cattolica. Che il sensismo conducesse a conseguenze contrarie ai principj fondamentali della religione, era stato dimostrato dalla storia per le varie dottrine che i più logici ne avevan derivate, e indarno rifiutate i timidi seguaci. Perciò la nuova filosofia doveva distruggere il cardinal presupposto del sensismo: che tutti i prodotti dello spirito si possan trarre dal senso; ma doveva anche obbedire a quella tradizione religiosa, dalla quale era inspirata e con la quale era per lo meno intimamente connessa. Talchè il kantismo, se bastava a combattere il sensismo, non era d'altra parte sufficiente per quell'altra esigenza, che pur si voleva, e non arbitrariamente, appagare.

Non era stato Kant che aveva dimostrato l' insussistenza di

Digitized by Google

tutte le prove già escogitate dell' esistenza di Dio e le illusioni trascendentali di quella vecchia metafisica che era stata sempre base razionale alla fede religiosa? Kant, per verità, non poteva essere accettato puramente e semplicemente in quel moto ideale, donde esce il Rosmini. Kant doveva prima esser corretto ed emendato. Sì, è vero quel ch' egli dice, che qualche cosa, e qualche cosa di necessario, non è deducibile dalla nostra cognizione dal senso; ma questo qualcosa di *a priori* non ha valore soggettivo, come egli vuole, per desumerne poi la inanità della metafisica che s' affanna a costruir la scienza di un *a priori* indipendente dal soggetto; — no, questo qualcosa dee valere da oggetto, e però servire da solido fondamento a una rinnovata metafisica. — Kant in Italia non poteva essere accolto altrimenti che con queste correzioni; e noi vedremo che largo giro esse abbiano, e perchè non lascino più riconoscere il fondatore della moderna filosofia. Non poteva essere accolto altrimenti, perchè il sensismo, contro il quale si accettava e cui si voleva combattere, non era la dottrina filosofica in se stessa e per se stessa considerata; era bensì il sistema in quanto, non volendo vedere nello spirito che una semplice forma ulteriore del senso, trascinava i buoni ragionatori a quelle stesse conclusioni, cui quattro secoli innanzi era giunto Pietro Pomponazzi: la negazione di ogni fondamento filosofico alla fede nella immaterialità e nella immortalità dell'anima: era, insomma, il sensismo considerato nelle sue necessarie attinenze col pensiero religioso. Contro tale nemico Kant doveva trasformarsi, e perdere il suo sembiante, rinunziando alla soggettività del suo *a priori*, onde salvare quegl' ideali, che il sensismo nelle sue conseguenze scrollava.

Kant, infine, in quanto semplice Kant, con la sua rigida logica e la sua inesorabile critica non appariva alla giovine filosofia italiana meno inimico che non fossero Locke e Condillac. E non si dimentichi, se si vuol davvero alla rinascenza cattolica far la parte che le spetta nella formazione del rosminianismo, che già dal 22 decembre 1817 era inscritta nell'indice dei libri proibiti l'esposizione che di Kant fece il Villers, e l' 11 luglio del 27, ossia ap-

Digitized by Google

pena ne fu compiuta la traduzione dal Mantovani, la stessa Critica della Ragion Pura [1]).

Ma che valore può avere, per chi non si proponga la ingenua descrizione storica del rosminianismo, ma vuole invece pervenire fino al nocciolo sostanziale della dottrina, cotesto travestimento, se è lecito esprimersi così, che in esso ebbe e non poteva non aver luogo, del kantismo?

E come, si dirà, chiamerete travestimento tutto il dommatismo del Rosmini? — Qui è appunto l'equivoco, nel credere, cioè, che quel che al Rosmini e a' suoi e a chi applaudì alla sua dottrina, pare il più importante della sua filosofia, sia realmente tale. " Del Rosmini — scrive il Credaro, e citiamo lui, che è uno degli ultimi e si riannoda a un giudizio del rosminianismo, che mette capo allo stesso Rosmini — si disse che fu kantiano senza saperlo; il quale giudizio a me sembra errato, giacchè egli disconobbe l'originalità di Kant e il posto che si deve a costui nello svolgimento del pensiero filosofico, col dichiarare che il Criticismo è uno sviluppo del sistema di Reid. Del resto egli è dommatico e il suo ontologismo si distingue nettamente e profondamente dalla filosofia critica in ciò che *l'essere ideale indeterminato* ha realtà obiettiva nell'assoluto, mentre Kant nega recisamente la possibilità di una scienza dell'assoluto [2]) ".

---

[1]) Il prof. Credaro, *Op. cit.*, in *Rend. Linc.* 1886, II, 300, n. 4 ammette soltanto in forma dubitativa che la proibizione di cotesti libri abbia potuto avere qualche effetto sul « Rosmini sacerdote e cattolico ». Dopo tutto quello che da noi si è detto, l'effetto è innegabile, quand'anche il Rosmini non fosse stato propriamente quel pio sacerdote che fu. E che a Roma ci si tenesse l'occhio. potrebbe bastare a provarlo certa avvertenza che il p. Perrone, riferendo sulle correzioni e modificazioni che il Cousin avrebbe dovuto fare al suo libro *Du Vrai, du Beau et du Bien,* onde renderlo accetto alla Congregazione dell'Indice, faceva a un luogo del volume: « Il donne trop de valeur à la théorie de Kant; c'est à modifier ». — Vedi in Barthélemy-Saint Hilaire, *M. V. Cousin,* II, 117.

[2]) *Op. cit.*, in *Rend. Linc.*, 1886, II. 300.

Digitized by Google

Ora si osservi di passata che nessuno ha mai fatto consistere il kantismo del Rosmini nella costruzione da lui tentata di una metafisica, o più esattamente d'una scienza dell'essere ideale [1]), comecchè questa costruzione non faccia, a parer nostro, uno strappo alla dottrina di Kant. Ma è davvero cotesta metafisica la parte principale della filosofia del Rosmini? Di certo egli scrive il suo *Nuovo Saggio* per fondare una metafisica dell'essere ideale *oggettivo,* antico bisogno della filosofia dommatica, e lo scrive a Milano nel fervore delle sue polemiche contro quegli autorevoli sensisti, che gli davano dell'*ostrogoto;* lo scrive in mezzo a quel moto generale di restaurazione religiosa, che voleva ritornare all'antico, e cancellar dalla storia il sec. XVIII e la sua rivoluzione; lo mette insieme e lo pubblica [2]) nella metropoli del cattolicismo risorgente di sopra i ruderi dei templi già prestamente e orgogliosamente innalzati alla dea Ragione, — dopo quell'udienza ottenuta ai 15 maggio 1829 da Pio VIII, che, richiesto di permesso per la fondazione dell'Isti-

---

[1]) Anzi non è esatto attribuire al Rosmini una scienza dell'assoluto; chè per lui esso non è conoscibile, ed è una cosa diversa *rispetto a noi* da ognuna delle tre forme, in cui ci si rivela.

[2]) Se si sta a certe parole del Rosmini, nella *Introd. alla filos.*, Casale, 1850 p. 30, il *N. Saggio* sarebbe stato scritto appunto in Roma e nel 1829, non avendone, l'A. concepito innanzi se non il disegno: « Io mi trovavo, egli scrive, l'anno 1829 in Roma, e Mauro Capellari..... m'*esortava a scrivere* e pubblicare in quel centro della Cattolicità il *Nuovo Saggio dell'Orig. delle Idee,* di cui avevo in allora solamente concepito il disegno e gettatone il seme negli *Opuscoli filosofici*..... Quell'opera *che effettivamente scrissi e pubblicai quell'anno* e sul principio del seguente..... etc. ». Ma da sue lettere inedite citate da Fr. Paoli nella sua *Vita* del Rosmini (I, p. 83 e segg.) risulta certo che l'opera era già bene avviata sin dal gennaio 1827. – « Più di dugento pagine credo di avere scritto — scrive ai 23 gennaio 1827 all'Orsi, cui è dedicato il *N. Saggio* —, dopo che sono tornato a Milano, e più di cento cinquanta grandissime dell'opera che lavoro ». E che ai 30 decembre del seguente anno il libro fosse finito già se non perfetto, è attestato da una lett. con cotesta data al Tommaseo, nella quale gli annunzia: « Comincerò presto a stampare un *Trattato sull'origine delle idee;* dopo questo seguirà, se Dio vuole, il corso regolare della mia filosofia: *hoc opus, hic labor est* » p. 115.

Digitized by Google

tuto, cui rimase legato il nome del filosofo, lo esortava a non lasciarsi distrarre per la vita attiva dallo scriver libri utili al solidamento della religione rispetto alla scienza, e gli diceva quelle parole non più dal Rosmini dimenticate, anzi ripetute da lui al termine quasi della carriera filosofica, come uno de' più efficaci impulsi venutigli alla medesima: " È volontà di Dio che voi vi occupiate nello scrivere de' libri: tale è la vostra vocazione. La Chiesa al presente ha gran bisogno di scrittori: dico, di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggidì altro mezzo che quello di prenderli colla ragione. Tenetevi certo, che voi potrete recare un vantaggio assai maggiore al prossimo occupandovi nello scrivere, che non esercitando qualunque altra opera del sacro ministero [1] "; ed era intanto incitato dai consigli dell'amico card. Mauro Cappellari, che fu poi Gregorio XVI; in quella Roma dove era candidamente persuaso d'essere stato chiamato dalla Provvidenza [2], e dove recava seco insieme col *Nuovo Saggio* le costituzioni del suo Istituto. Di certo un libro nato fra queste condizioni da un tale uomo, in cui parve rinascere un esempio tardivo della serafica carità di altri tempi più ingenui, da un uomo formatosi intellettualmente in mezzo a una generale restaurazione del sentimento e delle idee religiose, non poteva non portar seco una profondissima impronta dei bisogni, che si proponeva specialmente di soddisfare, nè

---

[1]) Secondo riferisce il Rosmini stesso nell'*Introduz. alla Filos.* proposta alla ristampa generale delle sue opere, intrapresa nel 1850, p. 31. Cfr. Paoli, *Vita*, I, p. 118 e seg. Già in una lettera da Roma, dei 17 marzo 1829 il Rosmini scriveva: « Ciò in cui mi occupo presentemente si è alla (*sic*) riforma della filosofia; io vorrei preparare una *Filosofia Cristiana:* intendendo con questo titolo di *Filosofia Cristiana*, non già una filosofia mescolata coi misteri della religione, ma una filosofia *sana,* dalla quale non possano che venire conseguenze favorevoli alla religione, e nello stesso tempo una filosofia *solida,* che somministri le armi valide a combattere le false e temerarie filosofie, e metta i fondamenti di una teologia piana o soddisfacente ». Lett. CXXXIV al Loewenbruck in *Epistol.*, I, 204.

[2]) Vedi la lettera citata dal Paoli, *Vita,* I, p. 114.

Digitized by Google

poteva non fare grandissima parte a ciò che la religione in questo tempo secondo il concetto stesso di Pio VIII, doveva chiedere alla scienza: la restituzione di una metafisica che fosse sicura e fida alleata della fede, di una tal metafisica quale era necessaria a chi voleva contrapporla a quella materialistica connessa alle teorie sensistiche della conoscenza. Ma questa parte dell'opera rosminiana non può non esser messa in seconda linea, come procedente da motivi alieni dalla scienza, da chi si propone di giudicare il sistema come sistema filosofico puro e semplice. E verso questo punto bisogna aguzzare lo sguardo, se si vuole intendere davvero Rosmini come filosofo, e non confondere in lui col filosofo il pio religioso e, come tale, uno dei tanti uomini della rinascenza cattolica, che possiamo e dobbiamo studiare storicamente, ma che, per rispetto alla scienza, non c'interessano più. Certamente il Rosmini è dommatico la sua parte; ma non è perciò meno vero, ch'egli altresì è kantiano, checchè egli opponga [1]) al giudizio, del resto inesattamente formulato, che il Bertini aveva recato di lui, aggregandolo al criticismo. Dicasi pure che il suo dommatismo è in aperta contraddizione col criticismo di Kant; con ciò non rimane provato che egli non adotti la posizione filosofica di Kant; che anzi questa stessa contraddizione che si ritrova fra i due metodi da lui seguiti, comprova che l'autore non ha obbedito soltanto alla esigenza scientifica, che pure ebbe avanti, nel costruirlo; ossia che egli non ha potuto accettare tutto Kant e con esso la negazione della vecchia metafisica, perchè questa gli premeva salvare per tutti quei motivi, onde abbiamo discorso, e nessuno dei quali ha che fare con la filosofia. Che salvi egli pure, adunque, (o creda di salvare) la vecchia metafisica con i metodi dommatici combattuti da Kant; ma di tale opera di salvamento e di siffatti metodi la storia speculativa della filosofia non può tener conto; e poichè quel metodo critico che l'autore adotta è esso appunto che ha distrutto la metafisica antica, ad esso si deve volgere l'attenzione ed esso convien dire veramente contenuto speculativo del sistema.

---

[1]) Vedi Rosmini, *Preliminare* alle *Opere ideologiche*, nella ristampa del 1852.

Digitized by Google

Il dommatismo rosminiano è, insomma, la forma che tutta la storia del pensiero italiano, in mezzo al quale il rosminianismo sorse, dimostra esser la sola possibile, nella quale il kantismo potesse essere accolto in Italia, negli anni in cui il Rosmini concepì il disegno della sua filosofia.

Ma, come? si tornerà a domandarci; riconoscete che A. Rosmini è un filosofo dommatico, e pur v'intestate a farne un kantiano? Rosmini, per vostra stessa confessione, si oppone a Kant e vuole l'obbiettività dell'*a priori* e pur non consentite ch'egli sia stato un deciso avversario di Kant? — I diritti della storia sono i diritti stessi del fatto, che, come tale, non può non essere rispettato se non da chi l'ignora. E noi qui, per primi, dichiariamo che in Rosmini v'è anche del prekantiano. Sennonchè il fatto, quando è oggetto di scienza, bisogna intenderlo prudentemente, spiegandolo, come ci siamo adoperati di fare, per via della sua genesi storica. La quale ci ha condotti a un risultato, che potrà parer grave ad ammettersi a certi ammiratori troppo solleciti dell'originalità del sistema, ma che a noi non sembra perciò meno vero; che cioè debbasi ritenere come pura forma esteriore e veste accidentale imposta da ragioni estrinseche, tutto ciò che nel rosminianismo non è consentaneo con quelle vedute fondamentali che egli accetta da Emanuele Kant; senza badare se nell'intenzione e nella *lettera* del Rosmini quel che noi diciamo, con tal criterio, accessorio, tenesse il luogo principale, essendo appunto la sua intenzione determinata da quelle estrinseche ragioni, ed essendo la *lettera* formulata da siffatta intenzione. Così facendo, non s'infligge affatto al rosminianismo una *deminutio capitis*, che sarebbe una grave ingiustizia e una più grave offesa alla storia; dappoichè spiegando i motivi pei quali il Rosmini par che ingenuamente abbia creduto di dover correggere e poi di avere in fatto corretto il Kant, noi rifiutiamo, rispetto alla filosofia, cotesti motivi, ma accettiamo implicitamente che non solo li ebbe il Rosmini, ma anche, come crediamo d'aver provato, che li doveva avere; e pertanto riconosciamo non solo che la sua filosofia è Kant corretto a modo

Digitized by Google

suo, ma altresì che non poteva essere altrimenti. Ammettere però in questa maniera, ossia con tale spiegazione, quelle divergenze da Kant sulle quali il Rosmini volle particolarmente insistere importa, a nostro avviso, negare ogni necessaria ed essenziale attinenza di quelle col sistema del Rosmini, a capo del quale s'è visto quel medesimo problema, che Kant aveva preposto ad ogni metafisica futura.

In tale osservazione sta la chiave dell'interpetrazione speculativa del rosminianismo; ed essa, com'è conseguenza di quanto abbiamo finora ragionato, riceverà sempre nuova luce e più salda conferma dall'analisi che col criterio da essa fornitaci verremo facendo del rosminianismo. — Il quale è per noi già formato nelle linee generali col *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee,* uscito in Roma sulla fine del 1829 e al principio del seguente anno; checchè abbia detto in contrario un critico accurato, il prof. Benzoni, il quale è d'avviso che l'essere ideale, ossia il principio della filosofia rosminiana, subisca tante modificazioni e mutamenti, quante sono le principali opere del Roveretano. Il prof. Benzoni muove, ci pare, da una critica già fatta dal prof. D'Ercole, che, come vedremo a suo luogo, non regge a una più profonda considerazione del rosminianismo. — La pubblicazione del *Nuovo Saggio,* adunque, ha per noi una grandissima importanza; nè ci peritiamo di ripetere col Buroni, — prolisso panegirista più che vero critico, — che la comparsa di questo libro segna l'epoca del risorgimento filosofico della nazione [1]), sebbene non si debba tuttavia dimenticare l'impulso efficacissimo che a questa nuova speculazione veniva dato dal Galluppi fin dal 1819.

E qui, per meglio stabilire la novità del Rosmini, cade in acconcio di aggiungere qualche parola sulle relazioni di lui col Galluppi. Il filosofo di Tropea intese, dicemmo, tutta la gravità della *rivoluzione* Kantiana, e la additò agli studiosi del suo paese, ripi-

---

[1]) Buroni, *Dell'essere e del conoscere,* in *Atti della R. Acc. delle Scienze di Torino,* vol. XXIX, p 296.

Digitized by Google

gliando lo stesso problema di Kant e trattandolo in un' opera dotta e ingegnosa. Il Rosmini, solo fra tutti gl' Italiani, disposto già a filosofare per la nuova corrente ideale, che trasformava allora il nostro pensiero, vide il vantaggioso partito che si poteva trarre dal Kant, e non se lo lasciò sfuggire; anzi adottandone il principio fondamentale, lo rivolse, come notammo, ad abbattere la filosofia del senso. Ora, come accolse poi il Galluppi il *Nuovo Saggio* del Rosmini, nel quale era il prossimo e ottimo frutto del suo *Saggio filosofico* e nel quale egli era spesso citato con parole di lode?

Il giudizio del Galluppi è sommamente interessante, perchè vale a dirci quanto egli fosse rimasto inferiore al punto, al quale dopo di lui sollevossi il Rosmini.

Il carteggio tra i due filosofi era cominciato subito dopo la ristampa degli *Opuscoli filosofici* del Rosmini. Il quale alli 11 novembre del 1827 ne mandava da Milano al Galluppi il primo volume allora uscito per le stampe, dichiarandoglisi obbligato se egli, che aveva " arricchita la filosofia, quella scienza avvilita e profanata nei nostri tempi, anzi distrutta „ avesse voluto, oltre ad accogliere l' opera, comunicargli anche " qualche lume relativo alle materie che sono in essa contenute „. — Così cominciò il carteggio tra i due filosofi, il quale si conserva per intero nell'Archivio di Stresa, donde è stato in buona parte pubblicato [1]). Rispose il Galluppi, trattenendosi ad esporre qualche osservazione sul problema dell'origine del male, trattato nel secondo degli *Opuscoli* del Rosmini [2]). Ma le

---

[1]) Dobbiamo al prof. Donato Jaja gli appunti sulla parte inedita di questo carteggio, che la squisita cortesia dei PP. dell' Istituto della Carità diedero a lui facoltà di esaminare. E vadano all'uno e agli altri i nostri cordiali ringraziamenti, e a questi anche la viva esortazione di volere al più presto dare alla storia, all' Italia e alla gloria del nome grande, in che degnamente si esaltano, il carteggio filosofico letterario e politico che doveva seguire ai 2 voll. delle *Epistole familiari e religiose.* — La lett. cit. è nel tom. III delle *Lettere*, 1826-28, in quell'Archivio.

[2]) *Lettere cit.*, tom. XIV; Appendice, 1827-1833.

Digitized by Google

comunicazioni allora tra le provincie settentrionali e le meridionali della penisola eran davvero molto difficili; e la lettera di risposta del Galluppi reca la data di Tropea, 9 agosto 1828; e in essa dice il Galluppi d'aver ricevuto lettera e libro soltanto da pochi giorni. Nondimeno il carteggio continuò; e il Rosmini, da Roma ai 23 gennaio 1829, scrivendo un'altra volta al Galluppi per aprirgli più chiaramente la sua mente intorno al punto degli *Opuscoli*, sul quale il filosofo calabrese s'era fermato, mostrava sulla fine della lettera che cosa a lui premeva di più: " Mi sarebbe caro pure di sapere il suo giudizio sulla mia maniera di confutare Kant, che ho brevemente toccata alla faccia 89 e segg. del 1° vol. degli *Opuscoli filosofici* " [1]). — " Riguardo al kantismo, ella ragiona con esattezza e profondità, obbiettando a Kant la contradizione, allora che egli *afferma sommamente* vero quel sistema, che tende a tor via la possibilità di ogni vero (pag. 9). Ella osserva saviamente, che *il criticismo ha pronunziato la sentenza capitale contro di sè:* egli non può vantare che una verità apparente e subbiettiva " [2]). Così gli rispondeva il Galluppi ai 6 giugno 1829, avendo ricevuto quattro giorni innanzi la lettera spedita nel gennaio. — E di qui si vede manifestamente che di contro a Kant ambidue i filosofi si trovavano pienamente d'accordo nel ritenere le conseguenze del criticismo essenzialmente soggettivistiche e scettiche; e che in questo punto Rosmini si connette al Galluppi.

Ma intanto il primo aveva preso a stampare in Roma il suo *Nuovo Saggio*, nel quale aveva ripigliato la critica per conto suo, ed aveva tentato anche di dare una teorica. Ai 4 ottobre dell'anno stesso da Roma ne dava la prima notizia al Galluppi con una certa qual trepidazione: " Io mi sto stampando un'opera, alla quale molto Ella potrebbe giovare, se fosse vicina. Appena oso dire l'argomento a Lei: *sull'origine delle idee.* Stampai due tomi: saranno quattro, e nella stampa del 3° ora mi occupo, ma nulla pubblicai,

---

[1]) *Lettere,* tomo IV, 1828-29.

[2]) *Lettere,* tomo XIV, appendice 1827-1833.

Digitized by Google

nè pubblicherò sino alla fine... La mia opinione sulla origine delle idee è questa, che sono inesplicabili, se non si pone una idea innata, l'idea dell'*essere in universale.* Quest'unica idea io metto innata, e da questa (unendosi alle sensazioni interne ed esterne) deduco tutte le altre „ [1]).

La risposta del Galluppi a questa lettera non ci è stata conservata; ma dalla replica del Rosmini se ne può indovinare qualche cosa. Egli deve aver fatto appello al suo empirismo (e mandò in quell'occasione al Rosmini i suoi *Elementi di filosofia* e le sue *Lettere filosofiche*) per dichiarare al novello filosofo com'egli non si potesse indurre ad ammettere nulla d'innato nello spirito umano. Infatti ai 9 gennaio del 1830 il Rosmini ripigliava: " Una delle difficoltà che m'impedisce d'accostarmi al suo sentimento e di non ammettere che delle idee venienti dai sensi e dall'attività del soggetto o sia soggettive, è la seguente: Io non vedo come dal soggetto possa venire l'universalità e la necessità delle cognizioni. Il soggetto è un essere particolare e contingente, e non può produrre un effetto maggiore di sè. Se l'universalità e necessità di certe cognizioni viene dal soggetto, ella in tal caso è *apparente* e non reale, perchè reale non può essere per la ragion detta. Il rendere dunque soggettiva l'universalità e la necessità delle cognizioni, mi sembra che sia un ricadere nello scetticismo trascendentale del Kant. Consideri questa difficoltà che mi parve assai forte „ [2]). — E il Galluppi infatti la prese in considerazione; ma egli ebbe ad osservare che la *necessità* che ha luogo nelle cognizioni, è una semplice " legge logica del pensiero umano „ da non comprendersi con la necessità metafisica; legge logica espressa dal principio di contraddizione, e, come ogni altra modificazione dell'anima nostra, *meramente soggettiva.* Il Rosmini gli aveva messo innanzi l'autorità di S. Bonaventura, anche lui persuaso che la mente nostra per sè

---

[1]) *Lettere,* tom. IV, 1828-1829.

[2]) Questa lett. è pubblicata nella *Sapienza,* rivista di Filosofia e Lettere, fasc. del 15 luglio 1885, vol. XII, pp. 9-10.

Digitized by Google

contingente non può giungere alla verità *nisi per aliam aliquam lucem incommutabiliter radiantem;* e il Galluppi da buon calabrese: " All'autorità di S. Bonaventura poteva Ella unire quella di S. Agostino e di altri Padri; ma l'autorità di questi sempre rispettabili personaggi qual valore può avere in una questione meramente filosofica? „ [1]).

La distinzione però delle due necessità, non convinse il Rosmini che tornò a ribattere: 1° supposto pure che fossero distinte queste due necessità, la logica e la metafisica, bisogna pur convenire che tanto l'una che l'altra convengono in ciò; che sono *necessità*; rimane quindi sempre a cercare donde proviene questa necessità; 2° la necessità logica e la metafisica sono davvero due necessità assolutamente distinte? " Io stimo anzi che il nesso loro sia così stretto che l'una dipenda reciprocamente dall'altra, e che la loro analisi accurata e profonda ci conduca finalmente in una necessità sola, e questa logica, benchè avente un fondamento metafisico. In una parola io penso che la necessità metafisica non sia altro che una certa relazione che ha un essere colla sua idea, o colla sua essenza oggettiva, colla quale la mente lo concepisce „. La necessità è un rapporto, osserva benissimo il Rosmini; un rapporto che noi percepiamo tra l'essenza (= il contenuto dell'idea) di una cosa e il suo modo di essere; e il *rapporto non è nulla fuori della mente* [2]).

Questa non era veramente la miglior maniera di provare che la necessità non può derivar dal pensiero, ma ad ogni modo essa valeva certamente a mostrare che appunto nel pensiero si riscontrava quella necessità, che il Galluppi, nella questione della conoscenza, credeva di levarsi d'attorno, relegandola nella metafisica. Ma il Galluppi non se ne diede per inteso, e replicò in questi termini: " Io non suppongo mica, che vi sia una necessità metafisica distinta dalla necessità logica; ma solamente combatto quei filosofi

---

[1]) *Sapienza*, fasc. 15 marzo 1885; XI, 161, *Lettera* del 9 febbraio 1830.

[2]) *Riv. cit.*, fasc. cit. pag. 163; *Lett.* del 25 marzo 1830.

Digitized by Google

che riguardano quella necessità, che è meramente logica, come una necessità metafisica, che trasformano la prima nella seconda. — Supposto ciò di cui conveniamo, io domando, che cosa è mai questa necessità logica? Essa certamente è una necessità del pensiero umano: ciò vale quanto il dire: essa è una necessità del soggetto pensante: l'origine dunque di tal necessità mi sembra già determinata, essa è nella natura del soggetto, nella natura del nostro intendimento; noi non dobbiamo cercarne la causa efficiente, ma arrestarci alla causa formale di tal necessità [1]) „. È l'esigenza critica del Kant, che il Galluppi afferma qui con una consapevole precisione, quale forse non si riscontra mai nelle opere sue.

E non basta: v'ha in lui già anche la vera interpetrazione della categoria kantiana, come funzione e non preformazione dell'intelletto. Egli dice: V'ha in noi conoscenze necessarie *a priori,* ma l'esistenza di esse non arguisce punto, — siccome ho dimostrato nel *Saggio filosofico*, (cap. II §. 37 e ss.) — che le idee onde queste conoscenze constano abbiano un'origine *a priori.* Pure vi ha in esse sempre qualche cosa di soggettivo. " Queste conoscenze (*necessarie a priori*) sono le verità identiche, ed in tali verità vi entra sempre o l'elemento della nozione d'*identità,* o quello della nozione di *diversità, nozioni che derivano dall'attività* sintetica dell'essere conoscitore. Ricorrendo alle idee innate, si ricava pure questa necessità logica dalla natura del soggetto, solamente si va più innanzi, poichè si fa consistere l'essenza e la natura del soggetto in queste idee innate, in queste forme *a priori.* Ora io confesso d'ignorare l'essenza del soggetto pensante, e mi limito ad osservarlo nelle sue operazioni [2]) „. — Sicchè l'*a priori* ammesso dal Galluppi, come derivante dal soggetto e come condizione della

---

[1]) Ivi pag. 164. *Lett.* del 23 aprile 1830.

[2]) Lettera da Tropea, 23 aprile 1830, in *Riv. cit.* fasc. cit. pag. 165. — Contro le idee innate aggiunge egli quest'altra ragione: « Inoltre queste idee innate sarebbero delle idee universali: le idee universali sono similitudini, e perciò relazioni; or come conoscere relazioni, senza conoscere i termini delle relazioni? ».

Digitized by Google

conoscenza necessaria è attività del soggetto, operazione sua, funzione, non idea innata, che importerebbe la conoscenza del soggetto in sè, al di là delle sue operazioni, — de' suoi fenomeni, direbbe Kant, — che noi non possiamo oltrepassare. E la necessità quindi, essendo un prodotto dell'attività dello spirito, è una legge del pensiero; ma è anche una legge metafisica, della realtà in sè? Galluppi non crede di poter rispondere a questa domanda. La sua scienza, come quella di Kant, s'è rinchiusa nella cerchia invalicabile del fenomeno; in lui c'è già il vero e proprio criticismo: e in nome di questo egli rifiuta ogni anticipazione del conoscere sull'esperienza, e quindi ogni idea innata; e non può trovarsi però d'accordo col Rosmini che gli veniva innanzi appunto con un simile mezzo onde spiegare la genesi della cognizione.

Ma che poteva rispondere il Rosmini a chi con tanto ardire affermava la parte del soggetto pensante perfino nelle conoscenze necessarie, egli che s' era levato su per combattere la filosofia soggettivistica del senso, nel condillacchismo, e quella dello spirito, nel kantismo, e per restaurare il sapere sulle più solide basi oggettive? Vedremo come in fondo al suo dommatismo si fosse annidato un elemento rilevantissimo del criticismo, che trasformò e die' vita alla statua in mano all'artefice, ma qui il suo oggettivismo dommatico non poteva non ribellarsi innanzi alla più critica affermazione del soggettivismo. E la lettera scritta dal Rosmini, in data di Domodossola, 16 giugno 1830 al Galluppi [1]), è la più esplicita prova che al Rosmini non era possibile entrare nel kantismo per la porta principale: sebbene si dovesse mettere egli stesso a cercarvi da' lati qualche usciolo segreto, che lo ammettesse nel campo della filosofia moderna. Il Rosmini dice: le nozioni d'identità e di diversità non sono certamente l'uomo, nè produzioni nè atti soggettivi dell'uomo, ma sì termini della mente. " La diversità dunque tra le nostre opinioni mi sembra che stia in questo,

---

[1]) In *Riv. cit.*, fasc. cit. pag. 165 e segg.

Digitized by Google

nell'introdurre io una questione di più. Ella mostra che le nozioni predette non possono venir da' sensi; dunque, conchiude, vengono dal soggetto. Ma la conclusione mi sembra troppo affrettata. Io soggiungo: esaminiamo un poco se tutto ciò che non viene dai sensi esterni, non possa venir da altro che dal soggetto, ovvero esaminiamo se tutto ciò che si osserva nell'uomo si possa con proprietà chiamar soggetto... Se... analizzando la natura umana si trova avere in essa qualche cosa di diverso dall'*Io,* qualche cosa di oggettivo, benchè essenzialmente connesso col soggetto *Io,* è uopo al tutto distinguere quest'oggetto, e separarlo dal soggetto, non attribuendogli per conseguenza questo nome di soggetto. L'analisi dell'ente ragionevole, ossia umano, ci conduce a riconoscerlo risultante: 1° di un soggetto, che è lui stesso, e 2° di un oggetto a lui bensì essenzialmente congiunto, cioè tale che la relazione del soggetto con lui constituisca la sua *specie*, ma per natura da lui diverso ed opposto „. — Come fosse da intendersi questo oggetto essenzialmente congiunto al soggetto, e insieme essenzialmente da lui diverso ed opposto, pare che il Galluppi non riuscisse a vederlo; perchè il carteggio a questo punto s'interruppe, lasciando, come suole accadere, ognuno de' due nella propria opinione. Essi partendo da un medesimo punto, — la critica della conoscenza e la insufficienza del senso a spiegare il conoscere, — s'eran poi incamminati per due vie diverse e divergenti; non era, quindi, possibile che s'incontrassero.

Il Rosmini, nel 1841, discorrendo per lettera al Cantù di quelli cui non venivagli fatto di persuadere, perchè rifuggivano da ogni stretto ragionamento, scriveva: " Galluppi, ch'io rispettai sempre in pubblico, venne una volta a carteggio; ma alla terza o quarta lettera non rispose più.... Cosa inesplicabile per me si è il vedere com'io non sia capace di farmi intendere, nel tempo stesso che tutti mi dicono chiaro fino all'eccesso della chiarezza! E pure è così. Non v'ha un solo di quei molti che m'hanno onorato delle loro confutazioni, che non abbia preso i piedi per la testa; ragion manifesta che la prendono troppo alla buona ed alla consolata.

Digitized by Google

Pazienza! la mia confidenza è immensa nella verità, e questa mi risarcisce e consola soprabbondantemente di tutto [1]) „.

È curioso e istruttivo, intanto, confrontare con le teoriche dal Galluppi esposte per lettera al Rosmini, intorno alla soggettività dell'elemento necessario del conoscere, le obbiezioni che egli stesso ebbe a fare poi pubblicamente al *Nuovo Saggio* del Rosmini nella seconda edizione delle sue *Lettere filosofiche*, il primo tentativo scientifico di storia della filosofia fra noi. Nella quattordicesima di queste lettere, egli, descrivendo lo stato della filosofia in Europa, in seguito alla diffusione del criticismo, entra a discorrere anche del Rosmini con una critica, che si appalesa inferiore, senza dubbio, ai principj nuovi posti da Kant e mostra, — quel che non ci aspetteremmo — quanto il Rosmini, succedendo al Galluppi, lo abbia sorpassato, nel sentire l'esigenza kantiana; ma che ad ogni modo è una critica acuta e degna dell'ingegno del filosofo calabrese. Ei rivolge contro il *Nuovo Saggio* la stessa accusa, sotto la quale gli par che cada il criticismo di Kant: vale a dire la soggettività dell'*a priori*. La teorica della conoscenza — secondo la dottrina già sviluppata nel *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza*, — consta pel Galluppi di due quistioni ben distinte, sebbene fra loro strettamente connesse: quella della origine delle idee e quella della realtà della conoscenza. Orbene: " Il profondo e rispettabile Rosmini, egli scrive, riguardo alla prima parte della teorica della conoscenza.... ha adottato la dottrina di Reid e di Kant, vale a dire ha preteso,

---

[1]) *Lettera a C. Cantù*, 15 aprile 1841, uscita nella *Rivista contemporanea* (Torino, 1855) vol. IV, p. 363. E sulla stessa disgrazia del non esser capito, al Cantù stesso, l'11 maggio 1837, il Rosmini già aveva scritto: « Per certo non cerco che si seguano le mie opinioni: ciò che sommamente bramerei sarebbe che fossero intese: ma ogni dì più mi convinco che gli uomini non sospettano nè pure (generalmente parlando) che la cosa esiga quella meditazione, che pure esige per solo intendere di che si tratti. — Non ostante, mio caro Cantù, io le confesso che ho una chiara intenzione e una profonda persuasione di ciò che scrivo: sono persuaso che sia la verità, e che in tutte queste cose entri un occulto direttore, Iddio » (p. 357).

Digitized by Google

che la conoscenza non può aver esistenza, se non per l'elemento *a priori*.... Noi, dice questo valente filosofo, non possiamo credere esistenti le nostre sensazioni, se non mediante un giudizio con cui applichiamo alle sensazioni l'idea generale di *esistenza*. Questa dottrina stabilita, io penso fermamente che la realtà della conoscenza non ha più fondamento „ [1]). — Non importa che il Rosmini siasi affaticato a parlare dell'intuito, ossia dell'oggettività dell'idea di esistenza; essa, dice il Galluppi, è un'idea *a priori*, che non si trae dalla sensazione, dall'oggetto, che col giudizio primitivo diciamo esistente; epperò non ha nulla di oggettivo; ed il resultamento scettico del criticismo è inevitabile [2]). — Il Galluppi mira giusto ed ha ragione quando nella percezione intellettiva rosminiana non sa vedere se non una sintesi *a priori*, e in tal giudizio precorre lo Spaventa. " Se io non trovo, egli dice, nella sensazione l'idea di esistenza, questa idea è un predicato aggiunto al soggetto del giudizio: *Questa sensazione esiste*. Il giudizio sarà perciò *sintetico;* ed eccoci giunti per altra via a' giudizj sintetici *a priori* di Kant, ed alle *leggi della nostra natura* di Reid „ [3]).

Ma è da notarsi che qui la stessa esattezza del giudizio portato sulla teorica del Rosmini, tradisce che il Galluppi non è riuscito quanto questi ad assimilarsi la critica kantiana. Perchè il Rosmini rigetta la sintesi *a priori* ma adotta la percezione intellettiva, come la vera sintesi; mentre il Galluppi rifiuta e la sintesi *a priori* e la percezione intellettiva, credendo e l'una e l'altra viziate dall'apriorismo infido dell'elemento ideale. Di guisa che, dove

---

[1]) *Lett. filos.*, Firenze, Fraticelli, 1842, p. 338.

[2]) *Op. cit.*, p. 339.

[3]) *Op. cit.* ivi. Il Galluppi conchiude con una critica, che non c'interessa, della dimostrazione data dal Rosmini dell'esistenza del me; promettendo infine di occuparsi più lungamente del *Nuovo Saggio* poichè « i parti de' grandi ingegni meritano che sieno esaminati partitamente » in un libro che sperava di dare a luce, e di cui pare non rimanga traccia neppur fra i manoscritti inediti: *La filosofia dell'esperienza su l'esistenza dello spirito umano, del mondo e di Dio.* — *Lett. filos.*, p. 341.

Digitized by Google

il Rosmini ha accettato sott'altra forma, il Galluppi ha rifiutato e l'una forma e l'altra; e mentre l'uno ha sorpassato con Kant lo sperimentalismo della sensazione unica fonte del conoscere, l'altro v'è rimasto impigliato; almeno riguardo alla teorica presentatagli dal Rosmini. — Certo: neanche il Galluppi, e si è già notato, riuscì a sottrarsi interamente a quella benedetta pania del kantismo [1]); ma l'aver egli combattuto non solo Kant, che fu pure combattuto dal Rosmini, ma il Rosmini altresì, dimostra evidentemente ch'egli è davvero meno kantiano del roveretano [2]); e che, se qualcosa egli accetta, colla soggettività dei rapporti, della esigenza kantiana, in lui dev'essere assai maggiore inconsapevolezza che nel Rosmini non ne fosse per la sua *vera* sintesi necessaria.

Ecco, adunque, il progresso compiutosi dalla filosofia italiana per la formazione del rosminianismo. A quali conseguenze questo dovesse condurre fu visto già dallo sguardo acutissimo del Galluppi

---

[1]) Quanto vi rimanesse preso, prima che Spaventa e Fiorentino, che si volle a torto contraddire, lo aveva, sempre come un difetto, indicato un anonimo (forse il Romagnosi) nella *Bibl. Italiana* del 1835, LXXVII, 89-90, e poi dimostrato il De Grazia. Vedi la bella memoria di F. Fiorentino, *Della Vita e delle Opere di V. De Grazia*, Napoli, Perrotti, 1877 (estr. dal *Giorn. Napol. di Filos. e Lettere*, 1876-77). E il Rosmini scrivendo del *soggettivismo* del Kant scriveva: « Il Galluppi ed altri in Italia accolsero questo errore, essi dichiararono elementi soggettivi del sapere tutti quelli che non erano dati dai sensi; quando per l'opposto quelli soli sono per sè oggettivi »; *Saggio Storico critico sulle Categ. e la Dialettica*, Torino, 1883 p. 329 *n*. Nega il kantismo del Galluppi V. Lastrucci, *P. Gall., studio critico*, Firenze, Barbèra, 1890, p. 213 e segg.; il quale pensa che « nel ridurre ad unità gli elementi dell'esperienza sensibile per formare i giudizi il G. somiglia al Kant, ma soltanto in apparenza » perchè le nozioni oggettive del Galluppi vengono dopo l'esperienza, essendo essi rapporti i cui termini, secondo il Galluppi, son forniti dall'esperienza. — Ma i termini fuori del rapporto (*prima*) sono *termini* del rapporto? Com'è che la esperienza precede?

[2]) Questo riconosce anche B. Spaventa, *La Filos. di Kant e la sua relaz. con la Filos. Italiana*, Torino, 1860, p. 18; e *Studj sull'Etica di Hegel*, Napoli, 1869 p. 20 e segg.; e il prof. D. Jaja, *Sentire e pensare*, Napoli, Tip. dell'Università, p. 45 e seg.

Digitized by Google

in questa stessa critica formulata, non appena fu uscito a luce il *N. Saggio*. Ed è davvero notevole il seguente passo delle sue *Lettere,* sul quale neppure il Ferri, [1]) che solo ha fatto menzione di quella critica, ha richiamato l'attenzione:

" L'idea di *esistenza* è *a priori*; essa non ha dunque alcun valore oggettivo: dall'avere un'idea nel mio spirito, sono io forse autorizzato a porre qualche realtà in sè, che a questa idea corrisponda? Iddio non vede le cose esistenti se non nel suo decreto onnipotente di crearle; ma lo spirito umano non crea nè può creare gli esseri; se questi non gli son dati, non gli son offerti, egli non può riconoscerli; in tal caso bisogna ammettere la percezione meramente sperimentale di alcune esistenze; e la dottrina di Rosmini non sussiste più. L'ordine *a priori* è meramente ideale " (*Lett.*, p. 339).

In queste osservazioni sta in germe tutto Gioberti, e sta tutto il logico e storico sviluppo della filosofia post-kantiana. — Galluppi vede che, ammessa la sintesi *a priori,* lo spirito deve farsi produttivo, creativo. Ei rigetta per le conseguenze il principio; il che dimostra che la sua è logica vigorosa e di buona lega, poichè chi sta contento al principio e indietreggia innanzi alle conseguenze, cade seco stesso in contraddizione. L'elemento reale del conoscere proviene nella posizione kantiana, che è pur quella del Rosmini, dallo spirito e non dalla realtà esteriore (la realtà dell'immaginativa), che per sè è nulla rispetto al campo chiuso della conoscenza.

Or se nello spirito la realtà è prodotta non importata, l'antica recettività dello spirito con la conseguente opposizione di oggetto a soggetto è finita per sempre, e lo spirito diviene meravigliosamente fecondo, ponendo da sè innanzi a sè l'oggetto suo, differen-

---

[1]) Ferri, *Essai,* I, 332 e segg. Secondo il Ferri, la critica del Galluppi d'accordo con quella del Mamiani nel *Rinnovamento*, e che, notiamo noi, fu pur mossa al Rosmini dal Gioberti e dal Ferrari, avrebbe rilevato davvero « le côté le plus défectueux de la doctrine rosminienne ». — Quanto ciò sia vero vedremo più in là esaminando le critiche del Gioberti.

Digitized by Google

ziandosi. — Questa è la profonda osservazione del Galluppi, la quale prova ad un tempo l'acume della sua critica e il difetto del punto di vista dal quale egli l'ha fatta; e in essa si delinea lo sviluppo della nostra filosofia, inaugurata appunto dal Galluppi, per mezzo della critica kantiana.

Galluppi introduce Kant in Italia, ma non lo intende pienamente, e, appropriandosene attraverso una lunga critica le vedute, lo accetta soltanto a metà, perciò che si riferisce al problema conoscitivo, ammettendo la soggettività dei rapporti. Rosmini accetta tutto Kant quando gli mena buono il principio che conoscere importa giudicare; donde è tratto ad ammettere una forma necessaria dell'intelletto. Gioberti, ricevendo il problema dal Rosmini, va più innanzi, poichè, volgendo la sua attenzione a quella forma necessaria dell'intelletto, che era l'ultimo risultato del Rosmini, osserva, compiendo il ciclo della moderna speculazione, che essa non è pura forma, la quale, essendo necessaria, dev'essere anche produttiva. E come Galluppi rimane indietro al Rosmini, questi è sorpassato dal Gioberti. Il Galluppi indica sulla via del rosminianismo (= kantismo) due tappe: il principio (= Kant) e le conseguenze (= Fichte), e però non vuole condursi neppure fino alla prima, nella quale sa che non gli sarà dato posare. Rosmini si ferma alla prima e, come Kant rifiuta Fichte, non sa giungere o almeno nega che da lui si vada alla seconda, dov'è il luogo del Gioberti. Vedremo chiaramente lo sviluppo da quel principio a quelle conseguenze, con lo studio della controversia del Rosmini col Gioberti.

Capitolo III.

Formazione della mente del Gioberti.

Il prof. ~~Vincenzo~~ Tarditi, che il Gioberti in una lettera dei 18 giugno 1832 dice amico suo "egregio di mente e di cuore e versato del pari nelle matematiche e nella filosofia [1]", e che fu poi

[1]) *Carteggio* ed. Massari, I, 188.

Digitized by Google

l'autore di quelle *Lettere d'un Rosminiano a V. Gioberti,* che fecero divampare la polemica tra i due grandi filosofi, in una nota apposta all'ultima di coteste lettere, si fa a ricordare al fiero critico del Rosmini un certo amico, — " con cui, egli scrive, passeggiavo spesse volte sotto le antiche quercie che coprivano un tempo di loro ombre un resto dei ripari di Torino. Quest'amico parlando di certe persone di nostra conoscenza era solito dire: *Il tale od il tal altro pensano bene, cioè pensano come noi;* e sorrideva. Nell'esprimersi a questo modo egli non intendeva certamente di fare il suo modo di pensare misura del pensar bene; ma volea dire che pur troppo spesso noi troviamo veri o falsi, buoni o cattivi i pensamenti altrui, secondo che sono conformi o difformi dai nostri; e ciò perchè ci è forza pensare colla nostra testa, e prendere le nostre idee a regola dei nostri giudizj... L'amico di cui vi scrivo fu pure il primo che mi parlò con molta lode della dottrina filosofica del Rosmini, e mi esortò a studiarla: e non ostante l'accaduto, sono pur contentissimo di aver fatto secondo le sue esortazioni. Quell'amico che voi conoscete molto bene, finì per trovar radicalmente falsa quella dottrina filosofica che sola a me par vera " [1]).

Questo amico, — il lettore se ne dev'essere accorto da sè, — era stato lo stesso Gioberti [2]), del quale è nota l'attivissima efficacia esercitata prima dell'esilio (1833) in Torino sulla più colta gioventù, per mezzo di quei periodici convegni che presero anche forma accademica — l'*Accademia del Sineo,* — e de' suoi eloquenti discorsi caldi di sentimento civile e di religioso entusiasmo; coi quali il giovane e

---

[1]) *Lettere d'un Rosminiano a V. S.*, Torino, Tip. dei fratelli Favale, 1841-42; Lett. 4ª, p. 186 *n.* e seg. Queste quattro lettere furono pubblicate separatamente, ma con numerazione di pagine progressiva. Ormai divenute rarissime da noi si son potute vedere in un esemplare della Bibl della R. Università di Torino [N. VII, 265], nel quale sono tutte quattro raccolte insieme in unico volumetto.

[2]) Dal Gioberti ci fa sapere il Paoli, *Vita*, I, p. 483, che il Tarditi era stato primamente incitato a studiare Rosmini.

Digitized by Google

ardente teologo, come una volta i filosofi greci co' loro protrettricj, incitava e avviava allo studio di una filosofia, che potesse servire alla rigenerazione d'Italia.

Ed ecco che dal passo riferito del Tarditi, ci vediamo venire innanzi il Gioberti, da giovane, tutto intento al diffondimento di quella filosofia, a combatter la quale sanno tutti ch'egli poi spese tanta parte della sua vita scientifica.

Ora è in particolar modo interessante, — poichè nessuno finora lo ha fatto — studiare sui ricordi e sugli scritti della prima età del Gioberti, cotesto primo avviamento del suo pensiero: e non per concluderne alla constatazione di quanto siasi allontanato negli anni maturi dalla prima ammirazione (che sarebbe semplice curiosità di storico qui mal a proposito), ma per intender meglio la sua filosofia, riandandone la progressiva formazione. Poichè in questa, se non c'inganniamo, non soltanto si scorge individualmente quel moto generale del pensiero italiano, donde abbiam visto scaturire il rosminianismo, ma apparisce altresì il grandissimo influsso che questo sistema ebbe sulla mente del Gioberti, trovandolo già nelle condizioni più propizie. E quando avremo visto come il rosminianismo abbia operato sul pensiero del Gioberti, saremo, forse, meglio in grado di attribuire il giusto valore alla controversia di lui col filosofo roveretano. Giacchè è equivoco e grave errore radicato nelle menti di tutti che questi nostri filosofi, specialmente nel campo in cui vennero a polemica, sieno stati due decisi avversarj, sostenitori di opposte nonchè diverse dottrine; laddove nè Rosmini, nè Gioberti s'intendono, se la loro controversia non si considera per quel che è, e noi procureremo di rappresentarla, un episodio del rosminianismo, e le critiche del secondo come un ulteriore sviluppamento delle dottrine del primo.

Con tale intendimento daremo in questo capitolo uno sguardo ai *Ricordi* e alle *Lettere* del Gioberti, relative agli anni precedenti all'esilio, come anche a quelle *Miscellanee*, che vanno appunto studiate da tal punto di vista, se si vogliono mettere in relazione con lo sviluppo del pensiero filosofico giobertiano. Le *Miscellanee*,

Digitized by Google

infatti, composte di scritti frammentarj appartenenti la più parte agli anni 1818 e 19 [1]) o giù di lì, sono un prezioso documento delle prime direzioni di quell'alta mente, rappresentandoci le tendenze intellettuali di un pio e dotto e generoso teologo, amante delle lettere e degli studj filosofici e sollecito della più operosa virtù civile. Vi si accolgono discorsi, certo preparati per l'accademia, pensieri ed osservazioni sparse, riboccanti di zelo cristiano, che sorregge e promuove spesso il raziocinio contro le dottrine correnti del sensismo e del materialismo francese e le loro conseguenze fatali alla religione. La quale in taluno di questi scritti, che piglia forma e proporzioni d'un vero trattatello teologico, assume un aspetto più solenne; ma è sempre robusta, infiammata e piena d'entusiasmo operoso. L'indirizzo generale delle idee è quello stesso per cui procederà di poi tutto il suo filosofare; ma qui sono soltanto i germi, non ancora fecondati dall'alito del pensiero filosofico, e però involti tuttavia nelle spoglie del sentimento religioso; sebbene questo, per le qualità dell'alacre ingegno, che lo elaborava, si sforzi bene spesso di assumere la dignità e l'importanza del ragionamento e della dimostrazione.

Giova ricercarvi dapprima il concetto della filosofia in rapporto alla religione. Ecco: il Gioberti è persuaso che " le scienze e la filosofia non potranno mai fare un vero progresso se non avranno per ferma e soda base la religione „ (II, 56). Ed è ben curiosa la ragione che ne arreca: " La vita dell'uomo, egli dice, è si corta che solo non può abbozzare gli elementi delle discipline; e qual lungo tratto da questo passo primiero fino al buon avanzamento di esso! „ È pertanto necessario il lavoro comune, consociato e continuo di tutti gli scienziati e di tutti i filosofi; il quale, però, presuppone una base fissa per tutti, che non può essere ragione-

[1]) Gli originali delle *Miscellanee* (Torino, Botta, 1859, 2 voll.) « sono nella maggior parte raccolti in quaderni bene ordinati, portanti alcuni le date 1818 e 1819, ed altri in fogli staccati e numerati dall'autore stesso » vol. I, p. VI*n*. A p. 708 è citato il *Cinque maggio* del Manzoni; quindi lo scritto appartiene al 1822 o, al più presto, al '21.

Digitized by Google

volmente altro che la " vera religione „. La dommatica affermazione di quest'ultima frase basta per ora al ragionamento del giovane pensatore.

Partendo da questo concetto della vera religione fondamento della verace filosofia, ei classifica tutti i filosofi in tre grandi schiere; nella prima delle quali comprende quanti negarono Dio, ovvero, ammettendo Dio, negarono ogni divina relazione; nella seconda quelli che impresero a filosofare *ab ovo*, dall'analisi della ragione; — " quali forse furono tra i moderni Leibnitz e Kant, e vennero a scoprire grandissime verità „; nella terza, infine, quanti " la lor ragione sottomisero al vangelo, coltivarono prima dello spirito il loro cuore, eressero l'edifizio delle loro disputazioni sopra le basi inconcusse della fede, e non queste su quelle „. — La conchiusione, che si può agevolmente indovinare, sarà che " di tutti costoro gli ultimi soli si meritano il nome di veri cristiani e di veri filosofi „ [1]. Non altra, del resto, sebbene definita e discussa con maggior rigore filosofico, è la veduta fondamentale della storia della filosofia, che s'incontrerà nella *Introduzione*.

Sennonchè da questo concetto, non ancora sicuramente determinato dalla mente giovanile, non era possibile non trascorrere a conseguenze scettiche sul valore della scienza. Ed è molto notevole, per questo riguardo, un frammento intitolato: *La religione è la sola scienza utile anzi necessaria all'uomo* [2]. Vedasi come in esso l'autore ragiona disinvolto e rapido: " La scienza umana è versatile, volubile, piena di oscurità, di ambiguità, di dubbj, soggetta a mille mutazioni. La scienza divina è vera, certa, chiara, immutabile come Dio, che perciò è il vero sole della verità. L'uomo però è incapace di possedere questa scienza com'è in Dio, perchè sorpassa la sua natura; laonde per lui anche in essa vi son de' misteri. Ma se non può conseguirne la piena intelligenza, Dio dà a' suoi eletti il vantaggio di essa maggiore, che è quello della certezza del

---

[1]) *Miscell.*, I, 75 e seg.
[2]) *Miscell.*, I, 315-317.

Digitized by Google

dono soprannaturale della fede „. Per modo che tutte le altre scienze si possono e si debbono coltivare in quanto inservono alla scienza della religione, se non vogliono essere vane costruzioni, affatto destituite di quel carattere di certezza, di cui Dio è il fondamento [1]). Così la filosofia, che per tre rivoli riceve la certezza da quell'unico fonte di essa, che è Dio, ossia per via dell'evidenza, de' buoni ragionamenti e dell'esperienza, rimane senza il loro soccorso vitale e si perde inevitabilmente nello scetticismo, se " invece di contentarsi di servire alla religione, vuole erigersi in disciplina primaria, e dalla religione isolata, e con altro scopo „. Cessa infatti allora l'evidenza e sottentra la tenebre caliginosa; e, senza i principj evidenti, il ragionamento non ha più base veruna. Rimarrebbe l'esperienza; ma a che vale essa, se spesso ci illude e molte volte non è manco possibile? La vera scienza pel Gioberti è deduttiva; e deve quindi muovere da assiomi indimostrabili e certi, i quali non possono essere forniti che dalla scienza divina [2]). E non è quindi un paradosso, quel che egli afferma altrove, che, cioè, " tolta la religione, la scienza maggiore che si possa dall'uomo possedere quella è della nostra ignoranza „ (I, 560); anzi questa proposizione è la espressione precisa e filosofica dello scetticismo, cui egli perviene lungo questa via, e che definisce giustamente, scienza della nostra ignoranza. Giacchè per lui " la ragione sola non è atta che a distruggere „ (I, 476).

Fin qui evidentemente non è oltrepassata la posizione del Lamennais, ossia dell'ingenua quanto spontanea reazione dello spirito filosofico contro i risultati del sec. XVIII. Parlammo a suo luogo dello scetticismo del Lamennais, ponendolo in relazione col tempo in che apparve; e dicemmo pure che esso rimase addietro alla filosofia rosminiana, sebbene anche questa muovesse da un ugual

---

[1]) Cfr. *Miscell.*, I, 316

[2]) « Le scienze fisiche non sono che progressive [o come si direbbe ora, *induttive*], onde impropriamente si appellano scienze; giacchè scienza propriamente detta è sol quella che si fonda su de' principj evidenti, immutabili ». *Ivi.*

Digitized by Google

bisogno di ristorazione ideale. Dal Rosmini si vuol dimostrare che le conchiusioni di una vera filosofia (del *sistema della Verità* com'egli osò chiamare la propria) sono d'accordo cogl'insegnamenti della verace religione; dal Lamennais, si nega, al contrario, che la filosofia, indipendèntemente dalla religione, possa raggiungere un qualsiasi risultato che abbia alcun fondamento di certezza. Secondo il Rosmini, si può fare una scienza umana, la quale è unica e concorda con la rivelazione; secondo il Lamennais la scienza umana non ha diritto ad esistere; o deve chiedere ogni ragion sua al fatto della rivelazione. Col Lamennais abbiamo lo scetticismo infecondo e sconfortante; e però il bisogno di qualcosa d'estrinseco, che soccorra all'inferma ragione, e però l'esterna autorità; il Rosmini invece ci dà la scienza produzione libera della ragione, e quindi valida alleata di tutte le aspirazioni liberali, nella politica, nella religione, nell'arte, che il secolo diciottesimo aveva lasciato a maturare a quello che gli successe.

Ora nelle *Miscellanee* del Gioberti quel primo momento della reazione, che fu sviluppato dal Lamennais e in genere da tutta la scuola teologica francese, fiorita sulla fine del secolo scorso e nel primo ventennio di questo, non è ancora superato; e del rosminianismo, — non essendo ancora comparse le opere del Rosmini, — non v'è il menomo sentore. Il che potrebbe sembrare una cosa molto ovvia: ma è pure un'osservazione che va fatta per intendere quanto nel Gioberti vi sarà del Rosmini, quando quegli non sarà più contento della scuola teologica, e prenderà anzi a combatterla.

Qui in vero s'incontra ad ogni pie' sospinto una citazione del Lamennais o del visconte de Bonald, di questo specialmente con parole di ampia lode e di alta ammirazione; le quali attestano con quanto fervore il giovane teologo ne venisse in quel tempo studiando gli scritti. Spesso per comprovare un'affermazione è fatto appello all'autorità del Bonald, come a quella di un " saggio filosofo [1]) „; secondo il giovane Gioberti, " la filosofia del signor

[1]) *Miscell.*, I, 43. Cfr. I, 47, 62, 347, 516 e *passim*.

Digitized by Google

Bonald è grandemente utile alla scienza, e perciò dee esser benemerita de' suoi coltivatori, cioè dei filosofi, degli scienziati. Imperrocchè dessa vale a comporre i litigi che passano tra i vari filosofi, e collocare su salda, immutabil base la filosofia... La filosofia del sig. Bonald non dee essere men nota al pubblico indotto che ai colti privati perchè il suo vantaggio è universale; e il nome di questo illustre scrittore dee essere benedetto e glorioso ecc. „. (I, 513).

Ma, lasciando queste esagerazioni del caldo ammiratore, destinate a rimetter tanto di sè [1]), una importante teoria del Bonald è opportuno vedere come fin da ora fosse dal Gioberti accettata con entusiasmo; teoria che nella mente del filosofo italiano pose salde radici e germogliò e con l'innesto di una dottrina del Reid, diè i suoi notevoli frutti, come vedremo, nella sua teoria della riflessione. Intanto nelle *Miscellanee* discorrendo delle attinenze della parola col pensiero (II, 439) fa sua la sentenza del Bonald, che la parola è il corpo del pensiero. " Questo assioma, egli osserva, sparge un gran lume intorno agli augusti misteri della religione, se non per farneli comprendere, almeno per presentarcene così largamente visibile la sublimità ed il vero. Dio intende se stesso, pensa se medesimo, e il suo pensiero riceve un'evidenza da lui separata, che è il Verbo. Ecco la generazione divina simile in tutto all'umana generazione della idea espressa per la parola [2]) „. Chi non scorge

---

[1]) Vedi specialmente l'Avvertenza al *Buono* (scritta il 15 settembre '43) ediz. Losanna, 1846, p. 306 *n.;* dove, eccettuato un accenno favorevole alla teorica della parola del Bonald, par proprio che l'autore voglia dire tutto il contrario di ciò che aveva scritto un ventennio addietro.

[2]) Cfr. *Miscell.*, I, 348: « S'egli è vero (*come ben lo prova il Bonald*) che l'uomo pensa la sua parola prima del pensiero suo, donde ne siegue (come dice lo stesso filosofo) « qu'il s'énonce avec peine toutes les fois qu'il veut rendre dans une langue étrangère ce qu'il pense dans sa langue maternelle » (*Essai analytique*, etc. chap 2., p. 53), ne siegue invincibilmente dimostrato che dal possedere più o men bene una lingua, non solo ne siegue la più o meno agevole, buona o cattiva espression de' pensieri, ma eziandio il maggiore o minore numero e svolgimento de' medesimi ».

Digitized by Google

qui una prima forma contratta delle dottrine svolte poi nell'Introduzione e nella Protologia?

Il Lamennais è anch'esso esplicitamente citato ad accrescer peso all'una o all'altra affermazione; e particolarmente è menzionato il suo *Saggio sull'Indifferenza.* Talchè non è a meravigliarsi se lo spirito filosofico che anima cotesti primi scritti del Gioberti, rimanga ancora molto lontano dalle nuove vedute accolte di poi dal Rosmini. — Ma già negli ultimi di essi, che appartengono certamente ad anni più maturi, il Nostro giudica assai liberamente della scuola teologica e comincia a dimostrare una maggiore penetrazione nei problemi filosofici. " L'attrattiva, — giunge a dire in questi più tardi articoli, — che gli scritti del Bonald, del Maistre ed altri esageratori di religione hanno per molti, si è l'essere sintetici. Ma la sintesi non vale, se non quando è fortificata dall'analisi, cioè dai particolari. Ora gli oratori suddetti e simili sono scarsi di particolari e non è meraviglia, *poichè se li avessero studiati ne sarebbero stati ammoniti di abbandonare i loro sistemi* „ (II, 469). Ed altrove così è fatta giustizia del famoso senso comune del Lamennais: " L'universal consenso degli uomini è il fidato interprete della voce della ragione e del cuore. Non tutti sono buoni ad udir questa voce: in molti l'ignoranza la impedisce, in altri il chiasso delle passioni l'assorda, sicchè molte volte colla voce della natura corrotta viene confusa. L'universale consenso è la pietra di paragone per ravvisarla. — Ecco il vero rango che dee occupare l'autorità. Il dargliene uno più basso è l'errore dei filosofi: il dargliene uno più alto è l'error del Lamennais; entrambi questi errori finiscono nel pirronismo „ (II, 472). Il giudizio coglie qui certamente nel segno; e non abbiamo bisogno di dimostrarlo, dopo tutto quello che si discorse già intorno alla dottrina del Lamennais. — Ma, come il Bonald lasciò pel fervore de' primi studj un'impronta assai visibile nella mente del nostro filosofo, così neppure all'efficacia del Lamennais questi seppe sottrarsi mai; anzi ne ritenne sempre un principio, che, come noteremo più in là, è di una grande importanza nella teorica sua. E quest'efficacia dei due scrittori francesi ca-

Digitized by Google

ratterizza questo primo periodo della vita del Gioberti, che noi diremmo volentieri prerosminiano, e che non appartiene certamente alla produzione della sua filosofia. Questa efficacia si farà poi risentire più tardi, e conferirà non poco a modificare presso il Gioberti le dottrine rosminiane; come, d'altronde non si può mettere in dubbio che la lettura delle opere di questi valorosi scrittori francesi e quella pur tanto gradita — secondo appare dalle stesse *Miscellanee* — del Rousseau, abbia formato nelle già propizie condizioni dell'agile e vigoroso ingegno del Gioberti quell'abito allo stile alto, magniloquente e colorito, che gli dà una fisonomia così caratteristica fra gli scrittori di prosa in Italia.

Ma volgiamoci un momento alla religione in particolare. Rispetto ad essa, l'influsso della scuola francese è molto più evidente. Senza dire dell'atteggiamento battagliero che in questi scritti l'autore assume spesso, a somiglianza dei due sullodati scrittori d'oltralpe, nè della ispirazione di fede che anima, come in quelli, la foga del ragionare negli articoli pertinenti alla religione e alla civiltà insieme, ci pare degno di nota una specie di generale disegno, che sembra il Gioberti avesse in mente per un libro da scrivere a conforto della religione [1]). E la nostra congettura è corroborata da una rubrichetta, che, a quel che pare, avrebbe dovuto servire di prefazione al libro — se questo fosse stato messo insieme co' materiali di queste *Miscellanee*, nei quali sempre, direttamente o indirettamente, si discorre d'argomenti religiosi —, e che è appunto intitolata "per chi scrivo". — In questa specie di proemio, che esprime il concetto direttivo d'una opera intera, si corre proprio

---

[1]) C'inducono in tale congettura l'uniformità degli argomenti trattati nelle *Miscellanee* e il trovarsi tutti gli scritti, di cui constano, — secondo la notizia già riferita, che ne han data gli editori, — o in quaderni bene ordinati o in fogli staccati ma numerati dall'autore stesso; v. *Miscell*, I, p. VI *n.* Il non avere poi messo a profitto questa raccolta di materiali, rimastaci pressochè nello stato frammentario della *Protologia,* proverebbe, secondo noi, che il Gioberti, dopo le vicende intervenutegli dell'esilio, non approvò più interamente lo spirito di quegli scritti.

Digitized by Google

sulle orme dell'autore del *Saggio sull' Indifferenza:* " Io scrivo, — dice Gioberti — sulla religione, non per quegli empj che errano lungi dalla vera credenza per odio, e che in se stessi nemici d'ogni moralità, benchè sovente ipocriti al di fuori, sono incapaci di discutere le questioni coll'animo di scovrire qual sia la verità e qual l'errore...; io non iscrivo per costoro che hanno un vile ed esclusivo amor proprio per motore di tutti i lor passi, come furono i Luteri, i Voltaire, i Condorcet, i Mirabeau, i Sieyes, i Marat, i Robespierre, i Bonaparte e tutti i tiranni del mondo; imperocchè come mai poter convincere colla ragione e persuader col cuore coloro che si fanno giuoco e dell'una e dell'altro? „ (II, 54).

È noto che neanche il Lamennais col suo *Saggio* intendeva rivolgersi verso di quelli che fossero già fuori della religione, e non più capaci di sentire, nonchè il bisogno da lui propugnato di chiedere alla religione che rifacesse lei quella coscienza, che la ragione atea avea disfatta, neppure il desiderio di rinvigorire al suo contatto le interne energie dell'anima; bensì verso coloro che, pur sentendo la necessità della fede o per tutti gli uomini, o pel popolo, cui giova governare altresì col freno della religione, non ammettono però la rivelazione, e si contentano della pura religione naturale, come G. G. Rousseau, ovvero rifiutano ogni autorità depositaria della rivelazione, come i protestanti. Insomma il Lamennais scriveva contro l'indifferenza, — come dire, la tolleranza, — dommatica, non contro l'indifferenza pratica, e non poteva quindi indirizzarsi a chi già fosse dispregiatore di ogni religione. Rousseau è da lui specialmente preso di mira in quel che scrive su uno dei sistemi d'indifferenza dommatica, il deismo o la religion naturale; e le contraddizioni in cui è caduto nel suo *Vicayre Savoyard* sono con gran cura poste specialmente in rilievo. — Orbene, si senta il Gioberti: " Io scrivo adunque per coloro che, strascinati da smoderate ma non vili passioni, credono di seguitare il dettame della loro ragione e del loro cuore... Non ostante le mie poche forze se ancor vivesse l'uom grande strascinato dagli errori, io scriverei per G. G. Rousseau „ (II, 56).

Digitized by Google

Qual'era il fine che si proponeva il Gioberti in questi anni stessi della sua gioventù, scrivendo e tenendo letture accademiche intorno alla religione? Quello che fu poi il fine di tutte le opere sue, cominciando dalla *Teorica del Sovrannaturale* fino alla *Filosofia della rivelazione* e allo stesso *Rinnovamento:* ricondurre la scienza alla religione e legarla saldamente a questa; e rinfrescare e ringagliardire la religione, facendovi penetrare e riconoscere i nuovi bisogni legittimi dello spirito umano progredito, intanto che la chiesa era rimasta sempre ad un punto. Fin d'allora era persuaso che " quello che pone in opposizione lo spirito della religione cattolica collo spirito del nostro secolo non sono già i pregi di questo, ma i suoi difetti " (II, 645). E chi voglia vedere il primo germe di quell'ardito libro, degno ancora di tanta meditazione, che è la *Riforma cattolica*, non ha che a leggere il discorso dal Gioberti in quegli anni tenuto nel Collegio teologico dell'Università, dove già dichiarava e sosteneva che [1]) " le parti disciplinari della religione, cioè quelle, che, non avendo per autore Iddio, sono mutevoli di per se stesse, si possono appunto per questa qualità loro connettere con ogni progressione sociale e perfettamente acconciarvisi. Imperocchè da questo lato la chiesa non si diparte dalla società civile, ed è non altrimenti che la stessa un'instituzione atta a ricevere, e che riceve in effetto ogni perfezionamento di cui l'uomo sia capace [2]) ".

Ora queste idee e questi propositi, che non c'è parso vano mettere in rilievo, ci mostrano di sicuro in questo primo movimento della mente del nostro filosofo il suo perfetto accordo con quell' indirizzo di ristorazione, onde abbiamo a lungo discorso; ristorazione che è integrazione dello spirito, piuttosto che regresso e volgare reazione. E però va di pari passo con un risorgimento morale che si riflette — lo abbian notato più volte — sulla lette-

[1]) Vedi *Ricordi biografici e carteggio*, I, 155. Questo discorso fu scritto o almeno detto certamente dopo il 1825, perchè quell'anno, il 19 agosto [non l'11, come dice il Massari, *Ric.*, I, 62: v. l'intestazione della tesi da lui ivi riferita] il Giob. fu ammesso nel Collegio Teologico dell'Università di Torino.

[2]) Cfr. *Riforma Cattolica*, p. 74, 94, 102 e seg., 110 ecc.

Digitized by Google

ratura e sulla politica e in filosofia spinge verso vie nuove e più ardue. Ed infatti, quanto alla letteratura, queste miscellanee ci mostrano il Nostro seguace delle idee romantiche, le quali nella mente di lui meravigliosamente sintetica non potevano, cóme già in altri liberi italiani del tempo, disgiungersi dalle esigenze ora incalzanti della nazionalità; poichè è noto che, obbedendo a' suoi principj di rinnovamento del contenuto artistico, la letteratura romantica si volse alla storia nazionale e al sentimento classico cosmopolita riuscì a sostituire l'altro meno largo ma più fecondo della nazionalità, e però a promuovere lo studio storico di quel medio evo, nel quale s'era sfasciata l'antica universalità ellenistica e romana. E il Gioberti pensa che " un motivo della decadenza della letteratura si è il così detto preteso *classicismo*. Il *romanticismo* altro non è che la naturalezza, la spontaneità e, per così dire, l'indole nazionale nella letteratura; il classicismo è l'imitazione della letteratura altrui...; essendo essa opera di freddo artificio, dee perdere molto in forza, in solidità, e diventar poco più che un giuoco d'ingegno atto a produrre infecondo e vano diletto. — Tal è la pretesa letteratura classica dei moderni; inutile sempre, se non anche più di una volta nocente alla religione [1]) e ai costumi, laddove la nazional letteratura è di tutto questo efficacissima promovitrice „ (II, 662 e seg.). In un articolo sul Cristianesimo come fonte di vera poesia (II, 335), egli accoglie interamente le idee dello Chateaubriand. Il quale, d'altronde, non gli pare che rappresenti il vero ideale della letteratura cristiana; avvertendo anche lui presso cotesto scrittore quel non so che di affettato, di ricercato e troppo raffinato, che avrebbe fatto dire al Manzoni essere il *Genio del Cristianesimo* un'opera di retorica e non di convinzione [2]). Allo Chateaubriand egli appunto contrappone, siccome un esempio perfetto, l'autore degli *Inni sacri* [3]).

---

[1]) È la ben nota sentenza del Manzoni, nella *Lettera sul Romanticismo*.

[2]) Vedi Louise Colet, *L'Italie des Italiens*, Paris, 1862, I, 368.

[3]) Vedi *Miscell.*, II, 656-7; 688.

Digitized by Google

Ma se il Manzoni da un lato gli era "consolante spettacolo di un poeta dall'ingegno alto, nuovo e robusto, che è ad un tempo un uomo pieno di virtù, di candore, di filosofia, di religione" (II, 688); il Leopardi dall'altro gli si mostrava come la più viva e più compiuta espressione di quella letteratura paganeggiante, che in Italia era cominciata subito dopo Dante.

Ecco, adunque, confluire nella robusta mente del Gioberti e consertarsi in essa e fondersi in un unico bisogno di restaurazione religiosa tutte quelle varie esigenze, che nel primo capitolo ci sforzammo di mostrar fra di loro intimamente connesse. Epperò diciamo, che il Gioberti, che sarà poi tanta parte del risorgimento politico e morale d'Italia, ci esempla, a parer nostro, mirabilmente il movimento generale del pensiero anche nella formazione della sua mente.

Ma se da questi bisogni ideali già manifesti presso il giovane filosofo, ci facciamo a considerare come venissero essi soddisfatti per quel che ne spettava alla ricerca filosofica, ci troviamo innanzi a tentennamenti, ovvero a una viva ammirazione di dottrine forestiere, che non potevano in verità tradursi nel nostro paese, dove le condizioni morali eran bensì analoghe a quelle di Francia, ma ben anco profondamente diverse. C'è già, com'era naturale, data la direzione ideale che si delinea fin da principio in queste *Miscellanee,* quel culto verso il platonismo (II, 447 *n.*) e verso il cartesianismo di Malebranche (II, 378-80), cui il Gioberti rimase poi sempre fedele nella sua vita speculativa; ma non c'è ancora, nonchè inventato, nemmeno affermato o sostenuto alcun sistema.

Ai 19 agosto 1825 il Gioberti presenta la sua tesi per l'ammissione nel Collegio Teologico: *De Deo et naturali religione;* il cui argomento giova ricordare come un altro indizio importante della consonanza delle tendenze ideali del Nostro con quelle generali da noi descritte: "Philosophiam religioni infensam esse nemo dixerit, nisi qui germanam utriusque indolem fastusque ignoret; interea tamen edocemur alterius abusum, haud e rei natura, sed ex hominum corruptione ortum, alteri saepe detrimentum tulisse. Quapropter iure

Digitized by Google

suo utitur, qui sacris studiis operam navat, si exploratis rationalis disciplinae incrementis utatur, quo errores quosque radicitus excutiat „ [1]). E questa invero sarà l'opera di lui: scalzare dalle fondamenta gli errori per mezzo di una filosofia la quale avrà verso la fede la stessa relazione che la riflessione, nella sua teoria, ha verso l'intuito [2]).

Ma in questa tesi, — che è quel che importa notare —, se v'ha molta erudizione e anche, non un'inclinazione all'idealismo, com'è stato detto [3]), bensì quello stesso indeterminato platonismo delle *Miscellanee,* che più che una preferenza d'un sistema è l'indizio d'un bisogno intellettuale contro le ultime conseguenze del sensismo, si scorge nell'insieme un sincretismo, che è prova dell'incertezza in che rimane tuttavia la mente dell'autore, il quale non ha trovato ancor la sua via.

Egli, per esempio, conosce Kant nella traduzione latina di Federigo Gottlob Born; ma quel suo rimanere indeciso (quasi la questione non meritasse una precisa soluzione) tra Kant, che il principio di causa riferisce a un giudizio sintetico *a priori* e il Degerando, che con una critica dipoi ripetuta dai nostri filosofi, lo vuol ricondurre a un giudizio analitico, sebbene pieghi piuttosto da questa parte [4]), dimostra quanto poco egli avesse meditato su Kant, e che imperfetta idea avesse tuttavia dell'importanza della nuova analisi kantiana.

Al Gioberti, insomma, prima del 1830 non manca nessuna delle esigenze più vive del pensiero generale italiano del tempo suo; ma

---

[1]) *Ricordi biogr.*, I, 62.

[2]) La relazione è posta dal Gioberti stesso nella *Riforma Cattolica,* p. 291.

[3]) Ferri, *Essai cit.*, I, 341.

[4]) « Notio Entis contingentis involvit ideam Entis necessarii unde proluat; notio vero effectus infert ideam *caussae efficientis.* Haec notionum coniunctio luculenta, atque certissima; sive eo fiat per syntheticum iudicium, ut Kantio arridet, sive per iudicium analyticum, sicuti cum Degerandio verisimilius nobis videtur. Quis vero idem phaenomenon consuetudini cum Humio adiudicet? »; *Ric.*, I, 68.

Digitized by Google

sono tuttavia in lui a quel grado di sviluppo, in che si trovavano nella comune condizione della cultura, prima che sorgesse il Rosmini; ossia rimangono, come abbiamo rilevato, senza una filosofia. Da che parte e per che modo sia anche questa provenuta al Gioberti, si vedrà ora brevemente con la scorta del suo epistolario.

In una lettera dei 23 decembre del 1831, a un giovane suo amico, Carlo Verga di Vercelli, pensava d'avvertire: " La via dell'operare è chiusa ai presenti italiani; cosa che dee disperare i vecchi, ma non i giovani che hanno dinanzi a sè un lungo avvenire. Ma non sarà mai che gl'Italiani adoprino, se prima non si avvezzano a pensare; e io non crederò d'ingannarmi per amor di una scienza che ho coltivata spezialmente, se dirò che la lunga e costante infelicità d'Italia deriva principalmente dal poco uso del pensiero, cioè dalla poca filosofia „ (I, 176). E il Verga pare che si decidesse a coltivare, oltre i suoi studj giuridici, anche la filosofia; perchè in un'altra lettera, ai 23 del 1833, il Gioberti se ne rallegrava e prestava all'amico opportuni consigli onde non disviarsi dietro a viete dottrine. Lo esortava sovrattutto a guardarsi bene dal sensismo: " sistema speciosissimo e quasi necessario ad adottarsi nel primo aspetto e ai consideratori superficiali, ma falsissimo ed evidentemente assurdo nelle ulteriori considerazioni „ (I, 201). Il sensismo, a detta del Nostro, somiglia al sistema di Tolomeo: tutte le apparenze gli sono favorevoli; e nondimeno esso è radicalmente falso: " verrà tempo, e non ne ho il menomo dubbio, in cui si riderà dei sensisti, se pur ve ne sarà ancora alcuno. Anzi il tempo è già venuto; non ancora del tutto pei francesi, benchè il razionalismo regni oggidì in Francia, e il sensismo sia ridotto tra i fisiologi della scuola del Broussais, di poca levatura in filosofia, e il Destutt-Tracy, che vive ancora, non abbia un solo discepolo di qualche nome; non ancora per gl'Italiani, benchè i due soli filosofi di conto che oggi abbiamo, il Galluppi e il Rosmini, sono razionalisti, poichè la maggior parte dei giovani sono ancora sensisti, perchè non hanno altri scrittori per le mani che il Condillac, il Tracy, il Cabanis, e tengono oggi quello che trent'anni fa si

Digitized by Google

pensava in Francia „ (*ivi*). — E si diffonde a discorrere contro il sensismo e della sua persistente fortuna in Italia, recando l'esempio di molti suoi giovani amici, che lì a Torino ne erano ardenti seguaci per la facilità della dottrina e per una falsa opinione, che il razionalismo sia teoria di superstizione e di tirannide. Al che giustamente egli oppone che la connessione accidentale di quello con queste, che s'incontra in alcuni tempi e in certi luoghi fu " prodotta da molte cause estrinseche alla natura dei due sistemi; che anzi questo fa l'effetto contrario; si potrebbe dimostrare che il gesuitismo e il dispotismo sono due legittime e necessarie conseguenze della dottrina sensuale, e che il razionalismo è essenzialmente dottrina di libertà. E questo è il motivo principale per cui io sono così caldo avversario del sensismo, che considero come un errore funestissimo, e vorrei, se sapessi, sterparlo dal terreno d'Italia „ (I, 203). In questa lettera del '33 abbiamo la prima menzione da noi incontrata negli scritti del Gioberti, dei nomi del Galluppi e del Rosmini, e il primo accenno insieme de' nuovi aspetti che il loro razionalismo, per dirla col Nostro, prendeva nella sua mente, per rispetto alle civili applicazioni e alle attinenze religiose; la prima menzione diciamo, nella quale i due filosofi vengano considerati come validi campioni di quella libera e sana filosofia, il cui ideale si andava sempre meglio delineando davanti al pensiero del Gioberti. Chè, del resto, già prima, nel suo carteggio si fa parola del Rosmini come perfezionatore di quella filosofia prima che " non è la metafisica degli antichi, ma la psicologia con quella parte di ontologia che non se ne può disgiungere „ e che da Pitagora fino a Vico era stata sempre coltivata nella tradizione italiana, attraverso la scuola italica: Cicerone (anche lui!), i padri Latini, Marsilio Ficino e Bruno [1]). E dal Massari sappiamo che intorno al 1830 si riunivano in casa del Gioberti a discorrere di filosofia parecchi amici,

[1]) Lett. al Verga, 23 decembre 1831, *Cart*, I, 177. — È qui evidente il riflesso dell'ipotesi storica di Vico nel *De antiquissima italorum sapientia*, ipotesi o dottrina a cui il Gioberti poi e assai più i giobertiani dovevano dare tanta importanza!

Digitized by Google

e i libri del Galluppi facevan da testo [1]). Del Galluppi non c'importa gran fatto; chè è noto essere già in quel torno le sue opere molto divulgate per tutte le provincie d'Italia. Quanto al Rosmini di certo anche quell'accenno ultimo, che s'è richiamato, e che è del 1831, dimostra che il *Nuovo Saggio* fu conosciuto dal Gioberti appena venuto a luce, e tosto con soddisfazione studiato [2]). Non subito forse egualmente messo a profitto, o almeno perfettamente inteso, se ne stiamo a quel porre insieme il Rosmini con tutti i nostri più famosi della pretesa tradizione filosofica.

Ad ogni modo è notevole che il Rosmini prese presto e grandemente a crescere nel concetto del Gioberti; e se questi nella lettera citata del '33 lo metteva, come s'è visto, a paro del Galluppi, l'anno appresso, quando già aveva dovuto lasciare il suolo della patria scriveva da Parigi all'amico Pier Dionigi Pinelli: " Ho caro un mondo che tu ti sii dato alla filosofia più ex-professo che non facevi prima. Ma non vorrei che spendessi lungo tempo nei libri elementari e nella conversazione dei filosofi non abbastanza robusti, com'è Pasquale Galluppi, con tutti i suoi pregi; e bramerei che studiata un poco la scuola scozzese, ti tuffassi tutto quanto nelle opere di Platone, del Rosmini e del Kant „ (I, 278). — Dove non solo il Rosmini è posto al disopra del filosofo di Tropea, ma vedesi ben determinato l'avviamento del pensiero giobertiano; poichè i nomi, fra i quali si menziona il Roveretano, dimostrano che proprio nell'indirizzo rosminiano il Gioberti aveva già rintracciata la via di quella filosofia prima, che altra volta non sapeva ben definire al Verga. La scuola scozzese, Kant, Cousin, tutti filosofi dello psicologismo, come poi egli stesso dirà, ora gli sembra che siano ben temperati in Rosmini da un po' di Platonismo; giacchè, si sa, del Platonismo il Gioberti ne fu sempre ammalato; e in quest'anni d'incubazione, più gravemente che

---

[1]) *Op. cit.*, I, 173.

[2]) Ciò sarebbe stato attestato al Ferri (*Essai*, I, 347) anche da amici sopravvissuti al Gioberti, memori di quegli anni.

Digitized by Google

mai. Convinto " che sarebbe di gran vantaggio il ritemprare la mollezza italiana, avvezzandola a questi studj aspri e severi, poichè anche nella speculazione le vie amene e fiorite non conducono a libertà „ — egli scriveva al Verga ai 9 aprile del '33: " Il razionalismo è il platonismo compito e perfezionato (*e questo era per lui appunto il sistema del Rosmini!*), cioè il cristianesimo e lo stoicismo congiunti insieme e appropriati al progresso delle cognizioni e alla società del secolo in cui viviamo. Ora fuori del platonismo, non v'ha morale, non dignità, non grandezza, e gli uomini sono bestie, e se son bestie non occorre affaticarsi per sottrarli al bastone del mandriano „ (I, 206). In un'altra lettera contrapponeva i platonici ai sensisti, e metteva innanzi una necessaria relazione dell'indirizzo dei primi con la moralità, dei secondi con l'immoralità della vita. Concetto tutto rosminiano; chè il Rosmini, p. es., preludendo alla *Breve esposizione della filosofia* di M. Gioja aveva già scritto nel 1828 [1]: " Una filosofia materiale e immorale non è più tollerabile nel sec. XIX, laonde ov'essa sia esposta nella sua nudità, con questo solo è già pienamente confutata „.

Rosmini in questo tempo aveva pienamente pervaso la mente del Gioberti, e se ci rimanessero scritti suoi di quel periodo della sua vita, vedremmo quanto più rosminiano ei fosse o apparisse allora, che non siasi dimostrato di poi. Ma già in una lettera diretta a quel platonico in ritardo, ma dotto grecista ed elegante scrittore che fu Luigi Ornato, dei 5 febbraio 1833, c'imbattiamo in un passo di schietto e bene inteso rosminianismo; " Coll'altra espressione ho voluto significare, che la cognizione dell'essere uno e necessario non è mediata per via di raziocinio o deduzione, ma immediatamente per via d'intuito, e siccome questo intuito è un fatto della coscienza, così ho detto che l'essere è un fatto psicologico [2] „.

---

[1]) La 1ª ediz. di questo saggio sul Gioia è nel 2º vol. degli *Opuscoli filosofici*, Milano) Boniardi-Pogliani, 1828.

[2]) Molineri, *V. Gioberti e G. Bruno*, Roux e C. Torino, 1889, p. 70 e seg. —

Digitized by Google

E ci soccorre pure al proposito un breve carteggio del Mamiani, anche lui allora esule a Parigi col Nostro, intorno alla teorica rosminiana dell'ente. Disgraziatamente non ci rimangono le lettere del Gioberti, ma da quelle del Mamiani si possono ben desumere dei dati interessanti anche per la parte sostenuta dal filosofo torinese in questa amichevole disputa, degna di ricordo per la storia, dacchè precede di qualche mese la pubblicazione di quel *Rinnovamento* [1], che diè luogo alla celebre polemica del Rosmini.

Terenzio Mamiani non aveva allora inteso (e lo confessò poi egli medesimo), come non intese poi mai (e questo in verità non lo confessò neppur mai) la profonda esigenza speculativa cui vuol soddisfare il principio della gnoseologia rosminiana; ed è perciò facile immaginare perchè sorgesse la disputa epistolare col Gioberti, il quale arrivava allora in Parigi, forte di studj accurati e diuturni sulla nuova filosofia del Roveretano.

Nella prima lettera il Mamiani, ai 14 maggio '34, scrive al Gioberti: " In grazia del suo dotto foglio io penso avere infine un'idea distinta del sistema rosminiano, e vedo chiaro che egli è tutto edificato sopra un solo e principalissimo tema, cioè a dire l'impossibilità di pensare ad alcuna cosa senza pensare inclusivamente all'idea dell'*essere*, onde segue che ogni opera della mente la presuppone, e ch'ella antecede di necessità ogni esperienza ed ogni ragionamento [2] „. Or di questo fatto, nella cui osservazione sta il cardine di tutto il rosminianismo, il Mamiani non si sa render ragione, poichè a lui non pare che davvero pensare sia sempre e necessariamente giudicare, come vuole Rosmini. — " Insomma ecco la mia tesi; ogni percezione in quanto è pura e semplice perce-

---

Sull'Ornato oltre lo scritto del Berti, *Luigi Ornato, ossia Ricordi di conversazioni giovanili* in *N. Antologia*, novembre 1868, v. il vol. del prof. Leone Ottolenghi, *Vita, studj e lettere inedite di L. O*, Torino, Loescher, 1878.

[1]) Questo uscì a Parigi nel 1834, ma negli ultimi mesi dell'anno, novembre o decembre, poichè la Dedicatoria al Magistrato di Pesaro reca la data di « Parigi, l'ultimo di ottobre 1834 ».

[2]) Queste lettere del Mamiani sono nel *Carteggio* del Gioberti, I, 265 e segg.

Digitized by Google

zione, vale a dire sentita e *attesa* da noi, in quanto non è riflettuta, nè giudicata, rimane sola perfettamente ed esclude perfino la idea indeterminata dell'essere „ (p. 266). — Noi per ora esponiamo, non critichiamo: tuttavia è curioso qui ad osservare che la istanza qui opposta dal Mamiani, è tosto da lui stesso distrutta, poichè egli si affretta a notare che le stesse percezioni del *me* non implicano alcuna nozione *attuale* dell'essere, e che l'ente non vi si trova se non per una astrazione filosofica. Ora non era molto difficile accorgersi, che, se cotesto ente si ritrova dalla astrazione filosofica nella percezione del *me,* è ben necessario che vi sia, — che è appunto ciò che sostiene il Rosmini. Certo è stata sempre la disperata impresa cercar Maria per Ravenna! — È necessario che vi sia: e questo basta; non è d'uopo che se n'abbia altresì una nozione *attuale.*

E non è il Mamiani medesimo che nel *Rinnovamento* (part. II, cap. XI), interpreta l'intuito dell'ente indeterminato come una forma intellettiva? [1]) Se avesse fatto un altro passo solo, egli avrebbe avvertito l'assurdo del pretendere una forma distinta attualmente dal contenuto, dalla materia fornita per la sensazione; distinzione, che sarebbe per l'appunto necessaria, se in una percezione si dovesse avere, come dice qui il Mamiani, la nozione attuale dell'essere. Quest'altro passo, d'altronde, non è possibile, a chi non s'è incamminato per la via aperta e spianata da Kant, con la sintesi *a priori.* Forma e materia, *a priori* e dato sensibile, come tali cioè nella loro pura dualità, attualmente non si sorprenderanno mai: ma Kant e Rosmini con lui avevano precisamente additato la loro attuale indissolubile unità.

Il Mamiani, adunque, al Gioberti, campione del Rosmini, opponeva questo debole dilemma: " Se... *pensare* non vale secondo Rosmini per sinonimo di percepire, ma bensì di giudicare, le mie obbiezioni cadono tutte: se pensare non si può, conforme scrive Rosmini, senza *conoscere*, cioè a dire senza affermare che quello

---

[1]) Vedi la Nota in fondo a questo capitolo.

Digitized by Google

che percepiamo è; se, infine, pensare vuol dir sempre accorgersi che siamo noi che pensiamo, egualmente le mie opposizioni sfumano per intero. Non va così, se pensare può anche voler dire semplicemente avere una o più percezioni presenti allo spirito (*attendere a ciò che sentiamo*)„ (p. 268). E finiva la lettera con la preghiera che il volesse meglio chiarire su questo punto della dottrina rosminiana, e con una giusta osservazione, che in esso, cioè, consiste " tutto il gran problema della *Critica della conoscenza* „.

Che avrà risposto il Gioberti? Avrà cercato, forse, di fargli intendere, con le prove addotte dal Rosmini, la necessità dell'idea dell'essere in ogni fatto cosciente dello spirito. Il Mamiani infatti in una seconda lettera, dei 17 maggio 1834 (pp. 269-72), prende in esame le due prove del Rosmini, il fatto sperimentale della spontaneità, e la impossibilità d'ogni operazione mentale senza l'idea primordiale dell'essere [1]). Contro la prima osserva semplicemente, che appellandosi essa ad un fatto, non può vantar valore dimostrativo finchè il fatto stesso è, come da lui, contestato. Contro la seconda, sulle orme del Galluppi e saltando la nuova esigenza rosminiana, nota, che il pensiero, accogliendo passivamente le percezioni, non vi aggiugne di suo se non le attinenze e cioè il sentimento della identità e della medesimezza. Ora, essendo tal sentimento immediato e semplicissimo, la nozione dell'essere non può avervi luogo. La nozione dell'essere (sempre quella tal nozione attuale, di cui non *erat verbum*!) nasce dopo, secondo osserva il Mamiani; nasce dal paragone che si fa della pura privazione della coscienza (= non essere), in cui non v'ha alcuna percezione, con lo stato o sentimento opposto, e dal non guardar poi, che si fa se non a ciò che nei due sentimenti havvi di essenziale; epperò contrapposto al non essere del primo, l'essere del secondo. Ma, siccome il paragone non è necessario, non c'è nemmeno " la necessità genesiaca „ dell'idea universale dell'essere. Anche qui si

---

[1]) Il Rosmini dice realmente che l'idea universale dell'ente è un *fatto; N. Saggio*, n. 398.

Digitized by Google

poteva rispondere al Mamiani, che, anche non facendosi il paragone, anche non iscoprendosi pertanto l'essere che nella coscienza o nella percezione è, a detta di lui, quasi essenza costitutiva, l'essere non perciò vi vien meno; e non può venirvi meno, poichè esso è l'*essenziale* della percezione.

E questo non è improbabile che il Gioberti si facesse ad avvertirgli nella controreplica, dacchè egli accettava e difendeva l'intuito dell'essere. Qualcosa di simile si trovò, infatti, a fargli notare sei anni dopo, e proposito di una obbiezione analoga mossagli per l'*Introduzione* dove adottavasi, senza neppure il beneficio dell'inventario, l'ipotesi rosminiana dell'intuito dell'ente, comecchè questo intuito non fosse o non apparisse più quello. Ecco quel che scriveva da Brusselle, ai 5 novembre 1840 al Massari, che da Parigi gli aveva discorso per lettera delle difficoltà del Mamiani: " Quanto alla formula ideale (*cioè all'oggetto dell'intuito*), credo che potremo accordarci col Mamiani, distinguendo l'intuito dalla riflessione. La formola è sempre presente al primo, non alla seconda. Ora l'uomo non *sa di sapere* se non le cose su cui riflette. Altrimenti l'idiota saprebbe di filosofia quanto Dante e il Vico: poichè l'intuito è lo stesso in tutti gli uomini. Ciò che distingue gli uomini e fa l'immensa varietà delle dottrine e degli spiriti è la riflessione [1]„ (*Cart.*, II, 52). Le difficoltà saranno certamente cresciute al Mamiani, come sono cresciute a tanti!, quando non si tratta più dell'intuito dell'ente ideale, ma di quello più complesso dell'ente reale e creante, di una formola, anzi di una doppia formola; ma in fondo la obbiezione sua era sempre la medesima, e il Gioberti come rispose a quella mossa alla teorica sua, avrebbe anche potuto ribattere e

[1]) Rosmini aveva detto: « Se noi avessimo ognor presente alla nostra attenzione tutto che nella nostra mente si trova e accade nel nostro spirito, lo studio della filosofia dell'uomo sarebbe inutile: ciascuno troverebbesi da sè filosofo, o meglio, egli saprebbe tutto che riguarda lo spirito senza tante meditazioni e osservazioni filosofiche, quante pure si richiedono acciocchè noi discopriamo e sappiamo accuratamente distinguere quello che è in noi »; *Nuovo Saggio*, n. 470; vol II, p. 72.

Digitized by Google

avrà ribattuto quella indirizzata al Rosmini: rilevando che l'intuito non è una nozione attuale, che esso vive nella riflessione, a modo suo, nella percezione intellettiva, a mo' del Rosmini, ossia in quella effettiva cognizione, nella quale esso ha la sua necessaria funzione.

Ma abbia risposto o no tutto questo, certo è che rispose anche dell'altro, sebbene in fine anche quel che certamente rispose mirasse allo stesso punto. A detta del Mamiani, maestro sempre d'ogni più signoril cortesia, il Gioberti gli avrebbe esposte le più ingegnose e solide obbiezioni che fosse possibile contro quel modo da lui supposto, dell'origine dell'idea dell'essere. Il torinese infatti osservò contro cotesta ipotesi del paragone de' due sentimenti d'incoscienza e di percezione, — ed osservò da buon rosminano! — che " due sentimenti non possono venire paragonati, quando non se ne abbia l'idea o, vogliam dire, quando non si conoscano [1]) "; e ricondusse quindi la questione al fatto fondamentale del rosminianismo, che, cioè, pensare è conoscere, giudicare, quindi necessaria predicazione dell'universalissimo predicato, che è l'idea dell'essere. — E si ponga ben mente a questa mossa polemica del Gioberti contro il Mamiani, se si vuole seguire il cammino del pensiero suo speculativo. Di qui ci pare evidente che già nel 1834 egli ha ripercorso col Rosmini quella critica della conoscenza, che è la base inconcussa di tutta la filosofia moderna. Chè altrimenti non sarebbe stato così accorto a ricondurre il Mamiani sulla strada maestra e al vero nodo della questione.

Ormai non meno pel Gioberti che pel Rosmini preliminare ad ogni fatto del pensiero, anzi sua essenza costitutiva è il conoscere, e in questo l'applicazione di una idea intuita immediatamente, l'essere.

Ma quanto è pronto il Gioberti, altrettanto è restio il Mamiani. Il primo aveva benissimo detto: fate paragone di sentimenti? Dunque avrete conosciuto cotesti sentimenti. E l'altro di ripicco: " Io concedo assai volentieri che nella condizione attuale di nostra mente

---

[1]) Parole riferiteci dal Mamiani stesso in altra sua replica. *Cart.*, I, 275.

Digitized by Google

ogni sentimento che sia percetto con vivezza e divenga termine di paragone, si accompagna con molti giudizj e atti accessorj del nostro animo (*uno solo ne chiedevano il Rosmini e il Gioberti*!). Ma io non so inferire da tutto questo una generica necessità per ogni atto cogitativo possibile „ (p. 273). E ne dice nella stessa lettera il perchè, considerando l'atto cogitativo nelle sue essenziali condizioni. Le quali concede egli improvvidamente che sieno le tre seguenti: 1.° un elemento passivo che è l'oggetto del pensiero; 2.° un atto di spontaneità che consiste nel ricevere quella oggettività e nel reagire, per così esprimersi, sopra di essa ponendovi attenzione, avvisandola e, in certo modo, trattenendola innanzi la nostra mente; 3.° la comprensione immediata dei due elementi attivo e passivo nell'unità assoluta del nostro principio pensante. Date queste tre condizioni, che noi abbiamo riferite con le stesse parole del Mamiani, questi senz'altro ne conclude che, siccome in esse non è compresa la nozione dell'essere, nè alcun atto conoscitivo, si può pur pensare senza aver la nozione dell'essere e senza conoscere. E la illazione, infatti, sarebbe esatta, se esatte fossero le premesse. Ma davvero nell'enumerazione di quelle tre condizioni essenziali dell'atto cogitativo, resta esclusa la nozione dell'essere? Siamo sempre innanzi all'equivoco di prima; che il Mamiani, allor fresco degli studj della filosofia del Campanella, della quale discorreva nel suo *Rinnovamento* (part. I. cap. V.°), avrebbe potuto evitare solo che si fosse ricordato della teorica (benchè incompiuta [1]) della *notitia abdita* e della *notitia addita* del frate di Stilo. L'innatezza della *notitia addita* come l'innatezza dell'intuito dell'ente non importa già che e quella e questo deb-

[1]) Incompiuta per quel difetto d'unità degli opposti che indicò lo Spaventa, *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, p. 45; per cui, essendo la *notitia abdita* un che di simile all'intuito dell'ente del Rosmini, e la *notitia addita* alla sensazione del sussistente, manca nel Campanella quell'unità, che vedremo come sia dal Rosmini fornita. Ma ad ogni modo anche pel Campanella la *notitia abdita* è soltanto cognizione potenziale, benchè per lui ancora accenni ad avere un maggior valore; e senza l'esteriorità dell'altra, non havvi effettiva cognizione.

Digitized by Google

bano essere sempre presenti attualmente allo spirito; epperò il Campanella dice occulta quella sua nozione necessaria alla costituzione d'ogni atto conoscitivo. Tenendo avanti siffatta distinzione il Mamiani non avrebbe certamente tardato ad avvertire che quella nozione dell'ente (*notitia abdita*), che ei non vedeva (e non poteva vedere attualmente perchè *abdita*) gli s'era annidata nella seconda delle condizioni essenziali di ogni atto cogitativo: nella quale egli voleva che l'elemento spontaneo, ossia l'attività dello spirito, si rivolgesse al sensibile, per *avvisarlo* e in certo modo *trattenerlo innanzi la nostra mente;* operazioni che equivalgono appuntino a quell'atto conoscitivo, avanti al quale ei s'impennava, vedendolo pregno di quella necessaria nozione dell'ente.

Qui finisce la controversia epistolare fra il Gioberti e il Mamiani, sulla quale abbiam voluto soffermarci, per farne scaturire un po' di luce su un periodo della vita speculativa del Gioberti, di grande importanza pel conto nostro, ma del quale ci manca ogni documento. E, se non c'illudiamo, parte per fondate congetture e parte per esplicite notizie forniteci dalle sole lettere rimasteci, che sono del Mamiani, un fatto di gran rilievo è rimasto, ci pare, accertato: che nel 1834 il Gioberti era rosminiano, quando ancora [1]) al suo

---

[1]) Diciamo *ancora*, perchè il Mamiani s'accorse in seguito del fondamento poco solido delle sue critiche al Rosmini, e si persuase alla lunga delle ragioni oppostegli dal valoroso e formidabile avversario; sebbene, a parer nostro, egli non sia mai arrivato a comprendere, neppure ne' suoi più serotini platonismi, anzi allora meno che mai, il merito vero e la parte buona del Rosmini; come non intese mai, nonostante le eleganti elucubrazioni onde lo fece oggetto negli ultimi anni di sua vita, il criticismo kantiano. Al *Rinnovamento* del Rosmini si sa che replicò con *Sei lettere del Mamiani all'ab. Rosmini intorno al libro intitolato « Il Rinnovamento della filosofia in Italia » proposto dal C. T. M. della R. ed esaminato da A. Rosmini Serbati*, Parigi, Bandry, il dicembre del 1838 (poi ristampate in una 2ª ediz., « con notabili aggiunte e correzioni dell'A. » in Firenze, G. Ricordi e St. Jouhaud, 1842). E già men di due anni dopo era scosso da' suoi convincimenti; chè ringraziando il Gioberti del dono fattogli della sua *Introduzione*, ai 20 ottobre del 1840, scrivevagli: « Vi accerto che se, da quando io pubblicai quel mio magro libro del *Rinnovamento*, io son

Digitized by Google

amico, il nobile pesarese, non riusciva di esserlo; era rosminiano, ben forse più che non avesse ad apparire poi nella *Introduzione* e nella stessa *Teorica del Sovrannaturale,* dove era già fatta, insieme con una ampia lode, una riserva prenunziatrice delle critiche posteriori [1]).

Ma di certo egli era rosminiano per lo meno quanto rimase in seguito: rosminiano in ciò che ha di più vitale e di più fecondo, come mostrò lo stesso Gioberti col suo sistema, la filosofia del Rosmini, che l'aveva, del resto, mutuato dal kantismo; nel principio che pensare è giudicare, con tutto ciò che il Rosmini ne cava nel suo sistema, e che nelle opere del Gioberti si può dire come vedremo, presupposto, quasi innanzi fosse stato definitivamente provato.

Dopo il 1834 non ci soccorre più alcuna notizia risguardante lo svolgimento del suo pensiero; ma a noi basta l'aver già constatato che in quell'anno ei si dimostra in possesso della parte più sostanziale del rosminianismo, per ciò che spetta al problema della moderna speculazione, il problema delle condizioni dell'esperienza, per usare la frase kantiana. — Vero è che egli aspirava fin d'allora a una filosofia più robusta, più civile, com'egli diceva; ossia a una filosofia, dalla quale non solo si potessero trarre conseguenze vantaggiose alla società e consone a quelle idealità

---

venuto a mano a mano modificando i miei principii speculativi, ora l'opera vostra m'insegna nuove e più profonde riforme.. Riceverete con questa una copia delle mie lettere all'ab. Rosmini. Non badate molto alla tesi ch'io vi difendo, perchè, vi ripeto, su molti punti riconosco al presente di avere errato e, se riprenderò un po' di fiato e d'animo, alcun mio nuovo scritto lo mostrerà e confesserà ingenuamente » *Cart. cit.*, II, 44-46. Sono poi rimaste famose le parole usate a tale ingenua confessione dal Mamiani, nelle *Confessioni di un metafisico*, Firenze, Barbèra, 1865, §. 17, vol. I, p. 10: « Il Rosmini non non parlò al sordo; e ancora che io mi storcessi come vuole natura, e mi divincolassi un poco dolorosamente sotto le sue battiture, nondimeno io gliene rimasi poi obbligato e riconoscente ». Vedi pure Mamiani, *Prose letterarie,* Firenze, Barbèra, 1867, p. 172 e seg.

[1]) Cfr. *Teorica del Sovrannat.*, ed. Capolago 1850, II, 327 e 347.

Digitized by Google

politiche, che in quel tempo risplendevano vivamente innanzi ai nostri migliori, ma nella quale altresì fossero anche con istretta connessione sviluppate quelle dottrine civili o quelle idee, donde tali conseguenze visibilmente scaturissero. E chi non è rimasto ammirato, leggendo le opere, che poi egli scrisse, di quei nodi frequenti del pensiero, nei quali la speculazione s'intreccia con la religione e con la politica, prestando e ricevendo conforto continuo d'argomento e di dimostrazione? Or l'esigenza di una tal filosofia, o meglio, d'una tal trattazione della filosofia, si spiega anch'essa per l'indole e per l'educazione del forte piemontese, che co' suoi libri ispirati doveva contribuire potentemente al risveglio d'Italia, ed esserle ben due volte profeta delle sue sorti; e cotesta esigenza, cresciuta cogli anni per l'esercizio continuo dell'intelletto nella meditazione più complessa, gli farà un giorno venire perfino a dispetto quella filosofia piana, pacata e severa di Antonio Rosmini, che intenderà condannare col semplice epiteto di analitica, in contrapposto alla sua sommamente sintetica, continuando la critica vichiana di Cartesio.

Di qui una forma di quella vivace avversione al rosminianismo, la quale ha conferito assai ad accrescere nella opinione comune il grado e il valore della divergenza fra i due filosofi. Ma prima di tutto che vuol egli significare con la sua filosofia sintetica? — Già nel proemio all'*Introduzione,* egli dichiara che il metodo da lui seguito "è misto di sintesi e di analisi; ma è principalmente sintesi"; persuaso che "la veduta complessiva di tutto il vero ingenera una persuasione irrepugnabile, contro la quale si rompono tutte le forze e le insidie dello scetticismo". — Sennonchè questa veduta complessiva del vero come può avvenire se tutto il vero non sia stato innanzi sviluppato e addimostrato? O non se ne sia conosciuto tanto che basti coglierne le attinenze con ciò che ne rimane a conoscere, sì che si possa dire di guardare a tutto il vero con una veduta complessiva? — È cosa ben nota e una verità irrefutabile, che la sintesi dev'esser preceduta dall'analisi. Epperò Gioberti presuppone Rosmini; che se egli, per la foga della solleci-

Digitized by Google

tudine che lo spinge alle pratiche applicazioni d'una valida filosofia, dimentica che la via gli è stata spianata appunto da quel metodo, che non sa più rispettare, appartiene al critico d'additare i motivi di tale mutazione di metodo riconducendoli alle ragioni speciali al Gioberti e storiche, pel suo succedere al Rosmini quando più vivo erasi fatto il bisogno pratico; per convenire, infine, che siffatta diversità di metodo è insignificante pel valore del sistema e nulla detrae, come volgarmente credevano i giobertiani d'una volta, al rosminianismo del Gioberti.

Tornando quindi al proposito, crediamo di dover aggiungere qualcosa — prima di conchiudere questo capitolo, nel quale s'è cercato di descrivere la formazione della mente del Gioberti e del suo rosminianismo —, intorno all'espressione che esso prende nella *Teorica del Sovrannaturale,* che è come il prologo delle sue opere filosofiche; dacchè in questo libro, del quale in seguito l'autore fu molto scontento, e nel quale la filosofia è piuttosto toccata di passaggio qua e là e presupposta, che trattata direttamente, possiamo trovare qualche aspetto, per dir così, del pensiero greggio ancorchè maturo del Gioberti, quando non s'era ancora elaborato per proprio conto in un sistema indipendente.

Non ignoriamo che la composizione dell'*Introduzione* segue quasi immediatamente alla *Teorica;* nè che il Gioberti, ristampando nel 1850 questa sua prima operetta, scriveva: " Quando io stendevo le pagine che ora si ristampano, avevo già in fantasia il sistema filosofico, che poi mi venne abbozzato nell'Introduzione..... Le mie opinioni d'oggi sono ancor quelle di allora e per nulla se ne dilungano „ [1]). Ma senza dire che queste parole erano scritte dall'autore, quando si accingeva a difendere contro recenti accuse le dottrine teologiche della Teorica, osserviamo che ad ogni modo in una mente ferace come quella del Nostro il precedere, comunque a brevissimo intervallo, di una scrittura ad un'altra, importa ne-

---

[1]) *Teor.*, ed. cit., I, 2.

Digitized by Google

cessariamente nella seconda un ulteriore sviluppamento [1]); ricordiamo che il lavoro per la *Teorica* fu assai precipitoso, ed essa fu tutta stesa, salvo le note, in manco d'un mese [2]); e avvertiamo che il Gioberti deve aver pensato anche al contenuto filosofico del libro, quando, ai 19 agosto del '47, scriveva schiettamente: « Quella mia *Teorica* è una bozza meschina, che dovrei bruciare e annullare affatto, se potessi farlo. Scritta per uso privato d'un amico, io mi immaginai quindi di stamparla come un programma; ma anche come programma è cosa mediocrissima. Tuttavia mi converrà acconciarne un poco lo stile, affinchè qualche librajo non la ristampi, mio malgrado, com'è. Dico lo stile, senz'altro, perchè non merita maggiore manifattura » [3]). — Non v'ha dubbio, che molto dell'*In-*

---

[1]) Si sa per esempio che la formola fa la sua prima comparsa nell'*Introduzione*, sebbene nella *Teorica* si faccia pur parola talvolta dell'intuito.

[2]) V. lettera all'ab. Baracco, da Brusselle, 7 decembre 1839, in Berti, *Op. cit.* p. 33. Notevole è in questa lettera il luogo seg.: « Confesso bensì, che oltre a molti difetti concernenti l'economia della composizione, e alcune espressioni poco precise di cui m'avvidi dopo, vi sono molti concetti (*nella Teorica*) appena abbozzati, che possono parere a chi legge mal fondati o falsi ». — In una lett. allo stesso, dei 28 gennaio 1841, tornava a dire del libro stesso: « Essa non è che una serie di *tesi* secche e digiune; l'ho citata talvolta nell'*Introduzione* solo per il riscontro delle dottrine, e chiarire che non avevo parlato a caso » (p. 64).

[3]) *Lettere di G. Capponi*, cit. II, 327 e seg. Del resto già ai 22 di agosto 1838 scriveva a Luigi De Sinner, l'amico del Leopardi, e però anche suo, il quale pare gli avesse proposto di tradurre la *Teorica* in francese: « Vi confesso che non avrei pubblicato quello scritterello, meditato bensì per lo spazio di più anni, ma steso nei brevi termini di un mese, fra molte altre occupazioni, se da una parte non avessi avuto bisogno di pubblicare una professione di fede a' miei concittadini, per ovviare a certe calunnie agevolate dalla lontananza, e se dall'altra non avessi creduto che due o tre punti di filosofia religiosa, non affatto volgari, e al parer mio importantissimi, non dovessero riuscir disutili agli studiosi di queste cose, benchè per la forma concisa del libro vi siano piuttosto accennati, che espressi od esplicati largamente; *Nuovi docum. intorno agli scritti e alla vita di G. Leopardi, racc. da* G. Piergili, 2ª ed., Firezne, 1889, p. 4.

Digitized by Google

troduzione è già nella *Teorica;* e questo qui non importa di rilevare. Ma noi vi troveremo pur qualcosa che nel libro posteriore, o non c'è, o, per lo meno, non è esplicitamente detto, o è soltanto presupposto. Il che gioverà per ricostruire la continuità del pensiero giobertiano.

A sentire il Rosmini, che sulla *Teorica* ebbe a scrivere una pubblica lettera all'ab. Gustavo Avogadro, — la quale fu poi la prima scintilla della gran fiamma divampata tra i due filosofi, — in data di Stresa, 10 maggio 1839, il Gioberti avrebbe dato prova in quel suo primo libro di non avere inteso abbastanza la portata della teorica del *Nuovo Saggio.* Ecco questo notevole passo della lettera: " E le aggiungerò, quanto a ciò che Ella mi dice, accordarsi meco il sig. Gioberti in più cose, che si scorge veramente da diversi tratti dell'opera sua, ch'egli vide il *N. Saggio.* E l'aver dato in parte al medesimo favorevol suffragio, certo egli è per me un fatto assai onorevole, pregiando io l'altezza dell'ingegno e anco la bontà dell'animo che dimostra nell'autor suo la *Teorica del Sovrannaturale.* Ma non mi posso tenere dal dire a Lei nello stesso tempo in tutta confidenza, che parmi di ravvisare anche nell'egregio sig. Gioberti quello che pur mi tocca continuamente vedere in tant'altri valentuomini, che scrissero pro e contro la mia filosofia, cioè che troppo presto si credono d'aver colto il mio pensiero e tutta abbracciata la dottrina da me proposta alla loro meditazione " [1]).

Il Rosmini, però, così scriveva e perchè si riferiva a qualche parte di sommo rilievo per lui, ma non molto importante rispetto alla dottrina in sè (donde il rimprovero sul fine della lettera per certe tendenze democratiche che gli era parso di scorgere nel libro giobertiano) e perchè, forse, gli tardava di mettere, come si suol dire, le mani avanti per non cascare, avendo rilevato [2]) nel Gio-

---

[1]) In *Opere* (ed. Batelli, Napoli) VIII, 267. La lettera fu primamente pubblicata in un giornale di Lugano *Il Cattolico,* nel 1839, vol. XIII, p. 97 e segg.).

[2]) Vedi lett. cit., *l. c.*

Digitized by Google

berti certo appunto alle sue dottrine ontologiche. Sicchè il più esatto giudizio intorno alle relazioni della *Teorica* col rosminianismo, va formulato piuttosto guardando ai punti fondamentali di dottrina, che son toccati in questa prima opera del filosofo di Torino.

" La ragione ha per oggetto una o più idee primarie, le quali, poste in relazione colla immensa schiera dei sensibili, danno origine a molte idee secondarie, che formano il soggetto della metafisica ". Questo principio ideologico posto dal Gioberti a base della legge morale, è tal quale scaturisce dall'analisi del *Nuovo Saggio:* idea dell'essere oggettivo accoppiata col sensibile; quindi l'origine di tutte le idee. E se nel testo il Gioberti non parla decisamente di una sola idea primaria, come vuole il Rosmini, lo fa per non entrare in dispute inopportune e inutili al soggetto, che viene trattando. Lo dichiara egli stesso in una nota, aggiungendo: " Nel resto, la riduzione psicologica di tutte le idee a un elemento unico fondamentale fatta dall'abbate Antonio Rosmini, è, al parer mio, il progresso più importante che abbia avuto luogo in filosofia da molti anni in qua, e non potrà indugiare gran fatto ad ottenere il consenso comune dei cultori delle scienze speculative " [1]). — Pel Gioberti, adunque, come pel Rosmini, (per non dire ora delle riserve fatte quivi alla teorica rosminiana) ogni atto di pensiero, unico di sua natura, risulta da una dualità di termini, l'uno dei quali è l'idea primaria dell'essere, cioè la più universale predicazione di tutte le idee, avente un valore oggettivo rispetto alla mente.

" L'oggetto della ragione, — egli stesso dice più oltre, — è l'intelligibile primitivo e supremo, a cui tutte le altre intellezioni si riducono, è l'idea dell'ente, secondo che l'illustre Antonio Rosmini ha provato dimostrativamente " [2]).

Ma in che modo concepisce il Gioberti siffatto accoppiamento del sensibile con l'intelligibile? Di Rosmini abbiamo già accen-

---

[1]) *Teorica*, §. XII; vol. II, p. 329.

[2]) *Ibid.* §. XXV; II, 347.

Digitized by Google

nato e dimostreremo chiaramente ch'egli, per questo rispetto, capì Kant profondamente, e, senza saperlo, lo riprodusse. Ecco come vien dietro il Gioberti: " Ogni dualità, — egli scrive nelle prime pagine della *Teorica,* — riducendosi all'unità, importa un nesso fra i due termini, di cui è composta, e nella percezione di questo nesso consiste l'essenza dell'atto cogitativo, cioè il giudizio... La dualità è legge generale, che abbraccia tutto l'esistente e tutto lo scibile, e l'atto essenziale del pensiero, cioè il giudizio „ [1]).

L'essenza, adunque, del pensare è il giudicare [2]); donde una dualità, la quale per un nesso si deve risolvere in una unità. Nessuno dei due termini si può metter da parte, nè l'uno si può immedesimare con l'altro, per ispiegare l'*unità psicologica della coscienza.* Bisogna tener distinti nella stessa unità i due termini, tutti due necessarj, chi non voglia incorrere nelle filosofie erronee che sono il sensismo, l'idealismo, il panteismo ecc. Questi due termini non sono però che un'astrazione, separati l'uno dall'altro; la loro realtà, la loro vita essi la trovano nella loro unità. " L'unione fra i due elementi è fatta in guisa, che l'intelligibile non è nel sensibile, nè il sensibile nell'intelligibile, benchè il sensibile sia sostenuto e illustrato dall'intelligibile, laddove l'inverso non ha luogo. Essa è altresì *necessaria* in questo modo, che il sensibile non può stare senza l'intelligibile, con tuttochè l'intelligibile sussista o possa sussistere senza il sensibile. Imperò la congiunzione tra il sensibile e l'intelligibile è espressa con un vero giudizio sintetico *a priori,* per valermi di questa formola di Emanuele Kant; che fu il primo a proporre con chiarezza e precisione mirabile la quistione per essa significata „ [3]).

Ed ecco un altro precursore della critica rosminiana dello Spaventa! Poichè bisogna qui non lasciarsi sfuggire che quella con-

---

[1]) *Ibid.* §. IX; II, 18.

[2]) « Tutto ciò che s'intende si può ridurre in giudizio, anzi la comprensione risiede appunto nell'atto giudicativo, e intendere e comprendere non è altro che giudicare ». *Teorica,* nota XXVI; II, 348.

[3]) *Op. cit.,* §. LV; II, 56.

Digitized by Google

giunzione tra il sensibile e l'intelligibile che Gioberti riconosce equivalere al giudizio *sintetico a priori* di Kant, è appunto quella congiunzione che il Rosmini voleva sostituire a quel tale giudizio sintetico originario, che aveva combattuto limitandosi a dimostrare analitici i giudizj addotti per esempj da Kant nell'introduzione alla sua *Critica della Ragion Pura.* Gioberti, adunque, non solo ha inteso in questo punto capitalissimo Rosmini; ma ha compreso altresì che questi non dice nè più nè meno di quello che aveva voluto dir Kant; sebbene anche lui creda che per Kant non tutti i giudizj sieno sintetici *a priori,* ma soltanto una parte, una special classe di giudizj [1]).

In questo modo si compie, prima che l'autore con l'Introduzione ponga mano allo sviluppo del proprio sistema, l'educazione rosminiana della sua mente, o quel che noi ne abbiam detto il rosminianismo.

Il soggetto direttamente filosofico del libro successo alla *Teorica del Sovrannaturale,* nel quale incomincia appunto la critica del Rosmini, ci darà più agio di rilevare tutti i tratti del rosminianismo, che rimangono come il fondamento della filosofia giobertiana, e

---

[1]) Infatti scrive in nota al passo citato: « A proposito dei giudizi sintetici razionali, io noto, che dai pochi cenni fatti testè sull'intelligenza, si può ricavare che non solo si trovano molti giudizj di tal natura, come afferma Kant, ma che tutti i giudizj razionali primitivi, salvo un solo, sono sintetici » nota XXIV; II, 343. E ne arreca la giusta ragione. Nel giudizio egli osserva, v'ha sempre l'unione di un soggetto con un predicato. Quando si crede che siffatta unione proceda da un'analisi del concetto del soggetto? Quando questa non è una idea semplice; sì una idea composta; nel qual caso è come la unione di varie idee in una, cioè opera di un giudizio, o di parecchi giudizj, che non sono analitici ma sintetici. Così dice il Gioberti; e in fondo, ci par, dica bene. Pensare è giudicare; dunque pensare non si può senza questa unione sintetica, la quale dev'essere originaria, poichè nel fatto pensiamo e non ricostruiamo il pensare, siamo pura potenza di pensare. — Qual'è il giudizio solo che Gioberti salva dalla sorte comune d'esser sintetici? Il giudizio dell'intuito: l'essere è,— che è analitico, perchè intuitivo, e però fondato sull'*identità.* Ma dell'intuito discorreremo a suo luogo.

Digitized by Google

che anzi ne costituiscono la parte precipua e il nocciolo sostanziale, relativamente al problema fondamentale della filosofia, che è la spiegazione del conoscere.

Quello che intanto se n'è potuto dire, basta a farci meglio definire quel giusto concetto, che accennammo debba aversi della controversia tra il Rosmini e il Gioberti; che cioè essa debba esserci storico e dottrinal documento dello svolgimento, di che era capace e di che fu fecondo, attraverso a una polemica aspra e violenta, il sistema del Rosmini. Questi fonda una filosofia, che in Italia è *sua;* Gioberti viene quando cotesta filosofia è sorta e ha debellato nei campi della speculazione i nemici intellettuali sopravvissuti al secolo XVIII; per modo che quand'egli comincia a filosofare il sensismo e il materialismo sono arnesi vecchi e arrugginiti, de' quali non c'è proprio da aver più nessuna paura; il campo è tutto sicuro, mercè la gran battaglia data dal roveretano. — E Gioberti è rosminiano; non certamente di quei ripetitori, che parlano di filosofia, perchè ne hanno appreso una dal maestro; ma tale che ha rifatta tutta da sè la via percorsa dal Rosmini prendendo nel cammino tanto animo e tanta lena, da non potersi più contentare al punto, cui il Rosmini s'è fermo, ed è costretto a progredire oltre. Ma se il Rosmini non avesse trovato quella via, e se non l'avesse egli additata a quanti in Italia, allora che ce n'era tanto bisogno, volessero seriamente filosofare, l'avrebbe il Gioberti indovinata? La storia non ha il dovere di rispondere a tali domande, che presuppongono la negazione del fatto; ma può provvisoriamente proporsele, per trarne modo di più sicuramente giudicare delle relazioni corse fra gli uomini, che operarono concordemente. E qui la domanda che abbiamo formulata ci giova a legittimare il titolo di rosminiano che s'è affibbiato da noi al Gioberti, e ch'egli rifiuterebbe disdegnoso, dacchè s'è evidentemente provato che quella tal via, prima di conoscere il *Nuovo Saggio* ei non l'aveva per anco trovata; fosse la giovane età, fosse il difetto in lui di attitudine alla critica e all'analisi, di che era invece ricchissima la serena mente del Rosmini. Il vigoroso ingegno di lui,

Digitized by Google

aveva bisogno di entrar prima nella vera speculazione, per produrre frutti degni della sua innata vigoria: e la porta gli fu additata dal *Nuovo Saggio sull' origine delle idee.*

Rosminiano, adunque, ma rosminiano che vuole andare oltre Rosmini, siccome nella stessa *Teorica del Sovrannaturale* ci fa sapere. Quanto e come gli sia andato oltre, — sarà appunto il tema della nostra ricerca.

NOTA.

Critica del Rosmini nel « Rinnovamento » del Mamiani.

Poichè in questo capitolo abbiamo dovuto discorrere delle critiche mosse dal Mamiani contro la teorica rosminiana dell'ente, non è inopportuno far qui un' altra breve anticipazione per compir l' argomento, esaminando il cap. XI della parte II del *Rinnovamento,* pubblicato nello stesso anno 1834, dove coteste critiche si rinnovano; tanto più che pel Gioberti, il quale trovò molto da lodare nel libro dell' amico *(Cart.,* II, 38) coteste nuove critiche non dovettero essere se non una continuazione delle altre già da lui ribattute, e dovettero però attirare la sua attenzione, e tentare i suoi convincimenti a proposito della dottrina del Rosmini, e influire insomma, — positivamente o negativamente, secondo il peso che potevano avere per lui e che noi intendiamo indagare, — sulla formazione della sua mente innanzi ad ogni produzione filosofica. Esaminando da un tal punto di vista questa parte del *Rinnovamento,* noi qui non ricorreremo, com' è naturale, alla risposta del Rosmini nella sua celebre controcritica; e delle stesse obbiezioni del Mamiani ci sbrigheremo sollecitamente.

Riconoscendo pure che il *Nuovo Saggio* sia « per molti rispetti raro e sapiente lavoro, e dei più acuti e profondi che il secolo abbia veduto comparire nelle scienze speculative » (ediz. Padova, tip. della Minerva, 1836, p. 305) il Mamiani è d' avviso tuttavia che la teorica in esso sviluppata s' innalzi tutta sovra l' arena, poichè si fonda su due teoremi, i quali sono tutt' altro che dimostrati.

I. — Il primo teorema è: *l' uomo non può pensare a nulla senza l' idea dell' essere;* e le prove addotte sono le seguenti: α l' esistenza è di tutte le qualità generali delle cose la generalissima; β l' idea dell' essere è l' ultimo termine dell' astrazione. — Il Mamiani oppone alla

Digitized by Google

prova α, che qui si passa a torto « dall'idea all'essere e dal concetto delle realità alle medesime realtà. E per vero, egli scrive, che l'esistenza sia propria di tutte le cose, lo vede ogni mente sana; ma che perciò l'idea di quell'esistenza debba entrare a parte d'ogni umano concepimento, non è conclusione che corra. Certo l'umano concepimento ha esso medesimo una realità; ma un fatto è la realità del pensiero, ed un altro l'idea di essa realità: chè quando il reale delle cose dovesse addur seco l'idea dell'essere, come porzione distinta dei lor concetti, ne sorgerebbe l'assurdità, che tutte le idee, quali si vogliano, convertirebbonsi in quella dell'essere, la quale moltiplicata or più or meno con sè medesimo, fornirebbe ella sola tutti i concetti particolari » (p. 306). Senza dire delle non lievi inesattezze d'espressione, un doppio errore è da rilevare in questo luogo citato. Dapprima si parla di illegittimo passaggio dal concetto della realità alla realità stessa; che sarebbe davvero un grosso sproposito del Rosmini, se egli non ne fosse innocente, e non si fosse scalmanato tutta la vita a spiegare che il suo ente è *ideale,* e dà idealità non *realità* (la realità male intesa del Mamiani in q. l. e del Rosmini stesso) e non avesse detto « cardinale di tutta la Ideologia » la distinzione fatta nel *N. Saggio* (§. 402-4) fra l'*idea d'una cosa* e il giudizio di *sussistenza* della cosa medesima. Ma la falsità dell'interpretazione del Mamiani procede dal credere, — ciò ch'ei dice subito dopo, — che un fatto sia la realità d'una cosa (per es. dell'umano concepimento) e un altro l'idea di essa realità; grave inganno, dacchè non v'ha *fatto* senza l'idea, ossia non v'ha cosa reale, senza che tale sia giudicata; per modo che dei due fatti indicati dal Mamiani, l'uno si trae dietro così necessariamente l'altro, che il distinguerli come due fatti diversi non è affatto lecito. Se davvero rispetto a noi (nè qui si tratta d'altro che di nostra conoscenza) altro fosse l'esistenza di una cosa, ed altro la idea sua, il Rosmini passerebbe a torto, secondo l'accusa del Mamiani, veramente da una cosa ad un'altra del tutto diversa. Ma il critico doveva intendere che quell'esistenza della cosa non era, pel Rosmini, fuor del rispetto alla mente. Insomma è vero che l'idea d'una cosa, per dirla col Rosmini, è altra faccenda dal giudizio sulla sua sussistenza; ma sono però una e medesima faccenda l'idea d'una cosa e l'idea della sua possibile realità, che è appunto quel che dice il Rosmini. — Alla prova β il Mamiani move questa obbiezione: che l'astrazione, di cui parla il Rosmini, e che metterebbe capo all'idea dell'essere, come ultimo oggetto pensabile, è di quel genere di astrazioni che si fanno « *ponendo* mente in particolare ai legami delle cose con le idee generali » (p. 321); vale a dire che avviene per uno di quei giudizj ana-

Digitized by Google

litici di relazione (cfr. *Rinnov.*, p. II, cap. 3°) che presuppongono le idee di medesimezza e di differenza, prodotte a lor volta da un atto di paragone; talchè questo debba precedere nello spirito tutta l'opera dell'astrazione. — L'istanza, come si vede, non tocca nemmeno la prova rosminiana; dove l'astrazione, cui si fa ricorso, nonchè lo spirito fornito della potenza e dell'atto del paragonare, presuppone già sviluppata la conoscenza fino a pervenire al grado di coscienza riflessa, filosofica, quando soltanto può volgersi a una siffatta astrazione. Chè non l'astrazione, siccome vedremo chiaramente, ma il semplicissimo intuito immediato costituisce la primordialità dell'essere rosminiano nello sviluppo della conoscenza (nell'origine delle idee).

II. — E passiamo al secondo teorema: *L'idea dell'Ente non viene dai sensi, non dal sentimento di noi medesimi e non dalla riflessione lockiana; nè tampoco ella può cominciare con l'atto della percezione: ella è dunque innata.* — Al Mamiani non sembra che il Rosmini abbia propriamente rovesciata la *riflessione* di Locke. È vero che essa non può accrescere nè scemare «la materia prima dei nostri concepimenti; pure non le si può disdire la facoltà di mettere in paragone più termini, e con questo l'altra d'ingenerare le idee di attinenza, e di cogliere l'identico per mezzo il vario, così come il vario per mezzo l'identico» (p. 313). Ma appunto qui torna a proposito di nuovo l'osservazione opposta all'autore dal Gioberti: mettere in paragone de' termini non si può, se i termini non sono conosciuti. Sicchè il Mamiani, nonchè combattere il Rosmini, ne ha saltato a piè pari il problema, non avendolo visto, ossia non avendolo inteso.

Ma il Mamiani ha un'altra ragione ancora per rifiutare «le speculazioni nuove e ingegnosissime del Rosmini»; ed è questa, che il sistema del Rosmini come tutti quelli che partono dalle «forme dell'intelletto», non riesce a dimostrare la realtà del mondo esteriore. E l'autore mette quindi in un fascio Cartesio, Berkeley, Fichte e Schelling con altri innominati, per contrapporli a quelle prove, che il Rosmini della sussistenza del mondo esterno fornisce o può fornire mercè la sua teoria. — Or questa stessa confusione di nomi, ci dice in che modo il Mamiani concepisce ancora cotesta realità del mondo esteriore, — il disperato problema che affaticò le più vigorose menti nella vecchia metafisica dell'essere e oppose l'ultimo baluardo alla inesorabile critica di Kant nella cosa in sè (*Ding an sich*). Di questo falso modo d'intendere la realtà si dirà più innanzi svolgendo la teorica rosminiana; qui intanto notiamo che la vera critica di questo lato del rosminianismo potrà farla il Gioberti, avendo già superato, cioè veramente compresa la nuova esigenza

Digitized by Google

rosminiana. Il Mamiani, invece, lo critica dal punto di vista della vecchia metafisica, dell'antica opposizione tra pensiero e realtà, che, come speriamo di chiarire, era stata già dal Rosmini stesso distrutta.

Trattenersi infine a discutere col Mamiani se sia veramente dalla parte del Rosmini, come questi pretende, l'autorità dell'Aquinate, o se non lo sia, come vuole piuttosto il Mamiani, potrebbe ad altri giovare; qui è certamente fuor di luogo, e se ne abbandona volentieri altrui l'indagine, bastandoci osservare che l'interpretazioni del rosminianismo che vien fuori da queste pagine toglie ogni valore all'indagine stessa, comecchè possa condursi per scrupoloso confronto di testi e per fedele spiegazione letterale. Un'autorità maggiore assai dei testi c'è; e non si trascura impunemente nelle ricerche storiche risguardanti gli svolgimenti del pensiero: ed essa è rappresentata dalla ferrea necessità della logica.

A noi premeva soltanto accennare gli argomenti opposti dal Mamiani nel *Rinnovamento* alla teorica rosminiana della conoscenza, rifiutando i quali, pure avendoli attentamente esaminati, il Gioberti tenne fermo a' principj per questa parte accettati già dal Rosmini. E da questi pochi cenni ci sembra risulti evidente, che il Mamiani non aveva saputo guardare a nessuno dei punti essenziali di quelle che tuttavia diceva «speculazioni nuove e ingegnosissime»; che si era quindi smarrito in critiche, fondate per lo più sopra un'interpretazione falsa del sistema, la quale invano aveva tentato il Gioberti di correggergli in quel carteggio che dovettero certamente tenere a proposito delle critiche del *Rinnovamento*, quando questo non era ancora uscito a luce. — Siffatta persistenza del Mamiani nelle false critiche del rosminianismo in faccia al Gioberti, che par ne lo volesse ritrarre, lumeggia a meraviglia la direzione filosofica della mente del Gioberti, negli anni che precedettero l'*Introduzione,* e dimostra come singolarmente queste nuove e ingegnose speculazioni rosminiane si fossero già essenzialmente *superate* dal profondo filosofo di Torino.

Capitolo IV.

La forma della polemica.

Prima di farci a considerare la parte dottrinale, — che è quella che c'interessa, — della polemica del Gioberti col Rosmini, ci sembra opportuno dire alcunchè della forma assunta da essa; poichè

Digitized by Google

la forma per l'appunto è valsa generalmente a dare il concetto approssimativo del suo valore speculativo. — Anche in questo caso, infatti, noi abbiamo bisogno di distinguere nettamente forma da contenuto, se non vogliamo limitarci all'ufficio di puri storici — che, come già s'è notato, non è propriamente il proposito nostro. Tutti infatti credono che basti appellarsi ai tre volumi degli *Errori filosofici di A. Rosmini* per adagiarsi tranquillamente nell'opinione che il Gioberti sia stato la negazione di Rosmini; ed hanno, in verità, dalla loro l'infinito cumulo di proteste dello stesso Gioberti, tutto il calore e la mole delle sue critiche, quell'espressione sua non celata mai di un invincibile senso di avversione al rosminianismo, e la tenacia di tutti due i filosofi nel non volere mai accettare l'uno le proposizioni dell'altro. A noi invece preme di ricercare i motivi psicologici dell'atteggiamento preso dal Gioberti di fronte al Roveretano e viceversa; motivi, i quali s'intende facilmente che debbono aver dato forma e colore alla sua polemica; perchè se una tale ricerca ci menasse a scoprire che si debba far loro una gran parte nella considerazione delle scambievoli critiche, ci toccherebbe per avventura d'intralasciare l'esame particolareggiato degli scritti polemici della controversia, per ristringerci a considerare le differenze o divergenze sostanziali che dividevano le menti de' due filosofi italiani.

Ora cotesta ricerca per quel che riguarda il Gioberti, che, come è noto è quello dei due che fece più rumore, è uopo che si rifaccia dall'epistolario di lui, dove con quel vivo bisogno, che gli era proprio, di aprire tutto l'animo suo, l'esule appassionato veniva ognora facendo il fedele ritratto di tutti i suoi sentimenti. E basta di certo fare una scorsa attraverso le lettere da lui scritte dopo la pubblicazione della *Teorica del Sovrannaturale* fino alla fine della polemica, per intendere agevolmente quali affetti eccitassero il Gioberti a quelle sue invettive, a quella guerra implacabile e senza tregua, che, cominciata cortesemente e rispettosamente in qualche accenno della *Teorica,* non si ristette se non quando nel linguaggio scherzoso delle lettere amichevoli del Nostro, l'epiteto di rosminiano giunse a significare propriamente nè più nè meno che *morto.*

Digitized by Google

Abbiamo già sulla fine del precedente capitolo accennato a certe riserve che nella stessa *Teorica* il Gioberti aveva mescolate con le grandi lodi tributate al Rosmini; le quali riserve, distinguendo fin d'allora l'ontologia dalla psicologia, si riferivano alle conseguenze che riguardo a quella potevano derivarsi dalle dottrine psicologiche del Rosmini [1]). E conosciamo anche certo articolo di questo sotto forma di lettera all'ab. Gustavo Avogadro, uscito l'anno 1839 nel *Cattolico* di Lugano e poi ristampato nelle *Opere complete;* nel quale il Rosmini protestava di non essere stato inteso dall'autore della *Teorica* dove gli pareva di scorgere certe biasimevoli tendenze democratiche e peggio. Ora sembra che l'articolo fosse stato dapprima mandato a Giovanni Baracco, dotto teologo di Torino, direttore del *Propagatore religioso,* perchè uscisse in Piemonte, dove migliore accoglienza aveva incontrato il libro del Gioberti. Ma il Baracco, intimo amico di questo, lo aveva rifiutato e ne aveva dato insieme notizia al Gioberti, che in una lettera dei 7 decembre 1839 gli scriveva: "Non vorrei che l'ab. Rosmini avesse male interpretato la disapprovazione ch'io feci d'una parte delle sue dottrine. Ma siccome io lo lodavo da un lato (e mi pare che l'elogio, benchè di due righe, non sia scarso), non consentendo seco dall'altro, mi parve di doverlo dire; perchè se la lode fosse stata assoluta, e io poscia l'avessi contraddetto, sarei paruto ripugnante a me medesimo. Quanto all'articolo che tu hai rifiutato; in primo io ti debbo ringraziare cordialmente della delicata amicizia, che ti vietò d'aprire il tuo giornale a uno scritto che non mi era favorevole; ma ti aggiungo, che non mi sarebbe doluto se l'articolo si fosse stampato; perchè se io sbagliai su qualche punto e il Ro-

---

[1]) Riferimmo le lodi; ecco ora le riserve: « Confesserò tuttavia, che il trattato del Rosmini, benchè pregevole e raro in ogni sua parte, non contenta però ugualmente in ciò che spetta all'ontologia, e che gli errori dell'illustre autore che la riguardano sono una conseguenza naturale di qualche difetto importante che mi par di trovare nelle sue analisi psicologiche. Ma questo è un tema che vorrebbe da sè solo un lunghissimo discorso, onde mi è d'uopo differirlo ad un altro tempo ». *Teor.*, II, 329.

Digitized by Google

smini mel provava, io non avrei ricusato di ricredermi. Nel caso contrario avrei risposto; moderando il tuono della risposta su quello della critica, senza mancargli in ogni caso del dovuto rispetto. Dico in ogni caso, perchè dalla confutazione ch' egli ha fatto del Mamiani (la cui opera veramente è debole come lavoro psicologico, ma non manca di alcuni pregi), mi sono accorto che qualche volta il buon Rosmini potrebbe essere più cortese „ [1]). — Siamo alle prime avvisaglie: " *anch' io son pittore;* e grazie al cielo non mi trovo molto impacciato quando si tratta di raziocinare e di scrivere „. Il Gioberti, indottosi a pubblicare quella serie di pensieri non coordinati molto organicamente a comporre una teorica del sovrannaturale, ma già rivolgendo in mente tutto il complesso delle dottrine che in questa stessa lettera c' informa d' avere incominciato a sviluppare nella *Introduzione,* è conscio di avere lanciato una sfida, che non può dagli altri essere degnamente apprezzata, ma della quale egli sa tutta la portata; ed arde dal desiderio che gli si muova un appunto e gli si dia per tal modo occasione e ragione di vuotare il sacco, e sgrovigliare tutta quella complicata matassa che gli si avvolge pel capo. Freme e scalpita come un animoso destriero cui tarda di aver allentate le briglia onde precipitarsi nella corsa. " Forse il fare troppo semplice e modesto —, egli dice ingenuamente nella familiarità della lettera, — (perchè mi sono accorto che queste due doti sono oggi un grave peccato negli scrittori) ha fatto credere a molti, ch' io sia titubante e incerto nelle mie dottrine, e che esse abbiano poca consistenza. Vorrei che ciascuno sapesse, che ne son sicurissimo; e che potendo come uomo avere sbagliato in qualche particolare, sarebbe difficilissimo l' assalire con buon successo la sostanza delle dottrine esposte, o che esporrò in appresso, qualunque sia l' ingegno e il sapere degli assalitori; e che, sebbene io sia cattolico e le forme esteriori del mio discorso possano aver qualche somiglianza colle spine e i triboli della scolastica, ho qualche pretensione di sapere conoscere e giudicare la filosofia de' miei

---

[1]) Berti, *Di Vinc. Gioberti ecc.,* Firenze, Barbèra, 1881, p. 34.

Digitized by Google

coetanei, e qualche fiducia (temeraria forse) di superarla in alcuna parte „ [1]).

Ed ecco che egli prende la sua posizione netta e precisa innanzi al Rosmini: “ Io ho la più alta stima per la sua persona; lo tengo per il primo psicologo della età: reputo la sua dottrina vera su molti punti, e l'opera sua utile anche dove si scosta, a parer mio, dal vero; ma tengo pure che vi sieno alcuni errori *(finora soltanto* alcuni!) e ne sono persuaso dopo averla letta e riletta, e in seguito di un meditare continuo fatto per molti anni... Esporrò le mie ragioni nell'opera che pubblicherò „ [2]).

Passò di poi un anno; e il Gioberti non sentì più parlare dell'articolo del Rosmini che lo riguardava; ma già egli aveva esposto *le sue ragioni* francamente e “ con quel rispetto che è dovuto alla persona e all'ingegno „ del Rosmini, secondo egli stesso scriveva al Massari ai 28 agosto del '40. E non avendo saputo più nulla di quel tale scritto rosminiano, mostrava d'aver l'animo molto tranquillo e ben disposto, e di essere consapevole di quelle convenienze, che poi invano autorevoli amici gli ricorderanno. “ Io vorrei, diceva egli allora all'amico napolitano, io vorrei che tra noi Italiani, qualunque sia la disparità delle opinioni, s'introducesse una nobile e generosa maniera di contendere; che se un modo meno cortese di disputa può esser talvolta opportuno, talvolta necessario verso l'insolenza forestiera, fra di noi è quasi sempre nocivo „ [3]).

Sennonchè il Rosmini aveva già mandato alle stampe da quasi un anno il suo famoso articolo; e ai 19 novembre dello stesso 1840 il Gioberti ne aveva appreso dagli amici qualche notizia [4]) e scriveva al suo Baracco: “ Riceverò fra pochi giorni da Parigi l'articolo

---

[1]) *Op. cit.*, pag. 35.

[2]) *Op. cit.*, l. c.

[3]) *Carteggio*, II, 39. Vedi le stupende parole che a questo stesso proposito gli accadde di scrivere negli *Errori* (Bruxelles, 1843) I, 28-9.

[4]) In una lettera dei 5 agosto '41 il Gioberti scrive al Baracco: « Io ebbi la prima notizia dell'articolo del *Cattolico* da una tua lettera; ma non avendolo veduto, non potei parlarne nell'*Introduzione* »; Berti, *Op. cit.*, pag. 81.

Digitized by Google

rosminiano, che mi dicono essere insolentuccio e poco forte: in verità che io stimava l'animo e l'ingegno del Rosmini più nobile che non mi riesce alla prova. L'ho combattuto, come vedrai nell'*Introduzione*, con gran rispetto; ma se un giorno o l'altro perdo la pazienza, egli non avrà forse a rallegrarsi del suo procedere. Egli la vuole con tutti quelli che osano contraddirgli „ [1]).

Il Gioberti era rimasto scandalizzato del modo tenuto dal Rosmini nel rispondere alle critiche del *Rinnovamento* del Mamiani, e non si lasciò sfuggire mai l'occasione di notare quanto il Roveretano si fosse mostrato ingiusto in quella polemica; nella quale qualche intemperanza ritrovano e deplorano perfino i più devoti rosminiani. Ma già egli, il Gioberti, doveva dopo pochi giorni ricevere dal Massari, che allora dimorava in Parigi, insieme con altre recenti pubblicazioni italiane, il fascicolo del *Cattolico,* dove era l'articolo aspettato. Certo gli amici gliene aveano dovuto scrivere un gran male, se quando lo potè leggere ei ne scrisse al Massari, ai 18 decembre 1840: " Quanto all'articolo del Rosmini sul fatto mio, riderete se vi dico che l'ho trovato quasi gentile. Mi dà, egli è vero, alcune fiancatelle, ma siccome io m'aspettava dei pugni, gli scappellotti mi parvero carezze. Le obbiezioni poi che mi fa non sono formidabili. Alcune mi paiono mosse dal solo piacere di cavillare... Prima di leggere l'articolo avea in animo di rispondervi, ribattendo la censura col ridicolo; ma nol farò, sia per rispetto verso l'autore, sia perchè la cosa nol merita „. Si vede che l'immaginazione del Nostro, mossa dalle informazioni avute dagli amici, prima di avere innanzi l'articolo, era andata molto, ma molto innanzi; e dietro l'esempio della risposta voluminosa e spietata del Rosmini al Mamiani, s'era ita figurando un lungo e minuzioso scritto, dove la *Teorica* fosse seguita, almeno in parte, esaminata e confutata a passo a passo.

Quindi ora il disinganno; e il sorgere d'una nuova aspettazione, che gli solletica quest'ardore di polemica, questa vaghezza di mi-

---

[1]) *Op. cit.*, p. 55 e seg.

Digitized by Google

surarsi lui con quel prepotente filosofo, insofferente d'ogni critica: " Vedrò com'egli si governa intorno all'*Introduzione;* che se volesse ancora satireggiare, spero che, senza essere io un Caro, farò di lui un Castelvetro. Ma il Mamiani l'ha già aggiustato a dovere, ed è da sperare che la lezione gli frutterà " [1]). — Padrone il Gioberti di credere che questa *lezione* del Mamiani avesse ad aggiustare a dovere quel dialettico sottile, che cominciava già a dargli ombra; ma ahimè!, che quelle *Sei lettere* del Mamiani, pubblicate a Parigi nel 1838, e scritte con animo dimesso, afflitto com'era l'autore da certa infermità d'occhi " dei quali, — com'egli stesso dice al Rosmini nella prima lettera, — va per li due anni, io non posso fare alcun uso, e m'è in gran parte impedito eziandio di meditare su cose gravi di scienze " [2]); quelle *Sei lettere* dico non avevano arrecato nessun argomento nuovo nella controversia e il Rosmini già quell'anno stesso 1840 (il Gioberti ancora non ne aveva avuto sentore) ripubblicando pe' tipi del Pogliani a Milano il suo *Rinnovamento* faceva avvertire dallo stesso editore in un'avvertenza preliminare che egli non aveva nulla da aggiungere al suo libro, pur dopo le *Lettere* dell'avversario " perchè nulla di nuovo in esse si contiene e perchè tutte le difficoltà, ch'ivi si espongono sono state da me già discusse e dissipate nell'opera stessa ".

Ad ogni modo succede nell'animo del Gioberti rispetto al Rosmini un periodo di calma e quasi d'indifferenza; trovato inferiore a quel che s'era creduto l'articolo del *Cattolico,* egli, avendo già detto il fatto suo in una lunga nota della *Introduzione* (la 38ª del tomo II) che noi esamineremo a suo luogo, aspetta di nuovo le mosse del Roveretano. Chè anzi, incominciati in quel torno i rumori di Roma contro di questo pel suo *Trattato della Coscienza morale,* egli ai 31 maggio del '41 se ne mostra coll'amico Baracco sinceramente accorato; e pur persuaso com'è che dai principj del *N. Saggio* attraverso il panteismo discendano necessariamente conseguenze

---

[1]) *Carteggio*, II, 57.

[2]) 2ª ediz. (Firenze, 1842) p. 8.

Digitized by Google

fatalistiche, reputa " grave ingiustizia „ attribuire di cotali errori al religiosissimo autore.

Tuttavia in questa stessa lettera si appalesa l'ardore della pugna. Infatti in essa il Gioberti dopo aver ripetuto ancora una volta all'amico la sua sentenza intorno al valore del rosminianismo, — sempre del resto riferendosi al punto toccato nella citata nota della *Introduzione*, — esce nelle seguenti parole che dipingono a maraviglia l'animo suo: " La sola cosa che mi dà maraviglia nei Rosminiani si è la loro persuasione di essere soli a intendere il loro autore. Donde hanno cavato questo privilegio? Essi hanno di certo molto ingegno, e niuno è disposto più di me a riconoscerlo; ma credono forse che tutti gli altri siano zucche? [1] „. — Già eran corsi per Torino i giudizj dei Rosminiani sulla critica fatta dal Gioberti del *N. Saggio;* e il Baracco, a quel che pare, gliene aveva scritto qualcosa. — Ebbene, posso avere errato, dice il Gioberti; " mi mostrino il granchio e son disposto a ridirmi. Ma se si contentano di rispondere *magister dixit*, e che io non ho inteso il *maestro,* staremo freschi.... Il Rosmini si è protestato di non voler rispondere. Io rispetto questa protesta in un uomo occupatissimo, e che ha già tanto scritto a pro ed onore della patria; ma dico che perciò appunto i suoi giovani e ingegnosi discepoli sono obbligati a difendere la sua dottrina, se la credono vera, e per conseguente buona ed utile. La filosofia, la religione, i buoni studi sono interessati in questo negozio „ [2]).

Ma basta forse al Nostro che si facciano innanzi i discepoli, e se ne stia pure il maestro in disparte? Oh a lui non pare che sia " molto opportuno „ rispondere col silenzio alla sua critica che mette innanzi formidabili conseguenze del rosminianismo e ne propone *una modificazione* " che conserva quanto v'ha di buono, d'ingegnoso, di profittevole, e lo mette d'accordo colla religione e colla sana ontologia „. Se non altro, che si mostrino almeno i discepoli!

---

[1]) Berti, *Op. cit.*, pag. 77.

[2]) *Op. cit.*, pag. 78-9.

Digitized by Google

Si contenterebbe tuttavia di loro. — Ma ecco già dopo soli quindici giorni che cosa scriveva (ai 15 giugno) al Massari a Parigi: " I rosminiani di Torino... si contentano di dire che io ho il torto. Ma perchè, di grazia? Perchè il Rosmini ha ragione; e questa è la sola ragione che allegano della loro sentenza... Tuttavia qualcuno di quei valentuomini comincia a vacillar nella fede, e mi scrivono che l'ontologismo ha già qualche fautore nei subalpini [1]). Mi dicono anche che il Rosmini non risponderà, perchè il suo esame sulla dottrina del Mamiani contiene la risposta a tutte le obbiezioni presenti, passate e future, contro il suo sistema. Chi non la trova, suo danno. La virtualità maravigliosa di quel libro salverà anche i discepoli dall'impaccio di difendere il loro maestro. Io ho riscritto che il partito è comodo e prudente più che opportuno. Vi terrò informato del seguito; che l'affare è caldo, e minaccia di riuscire una commedia „ [2]).

Così fosse stato egli veramente persuaso che quella replica che il Tarditi venivagli preparando fosse cosa poco men che comica e da non doversene fare gran caso da lui che poi doveva interrompere e lasciare in disparte la *Protologia* [3]) per dar mano alle lunghe epistole degli *Errori filosofici;* ai quali certamente avremmo volentieri rinunziato, pur di aver quella condotta a perfezione, nella sal-

---

[1]) Nella lettera citata dei 31 maggio al Baracco, aveva detto a questo: « Io sono molto lieto di aver te e altri ingegnosi dal mio lato per ciò che spetta al punto fondamentale del mio sistema ». *Op. cit.*, pag. 75.

[2]) *Carteggio,* II, 207.

[3]) La *Protologia*, opera postuma, la si ritiene comunemente composta dal Gioberti verso la fine della sua vita; e non si riflette che dall'ottobre '42, quando egli aveva già posto mano a quel tal *lavoretto* (Berti, p. 128) che in una lettera del 17 novembre di quell'anno (*Op. cit.*, p. 131) egli dice semplicemente « discorsetto... sul Papa e sull'Italia » e che diverrà poi il *Primato morale e civile degli Italiani*, fino a pochi mesi prima di morire, quando pubblicò il *Rinnovamento civile*, egli non avrebbe potuto trovare il tempo, avvolto come fu in quegli anni, subito dopo la pubblicazione del *Primato*, nella polemica contro i Gesuiti e nelle vicende gloriose della vita politica, di raccogliersi

Digitized by Google

dezza mirabile di organismo che è propria di tutte le opere del filosofo torinese.

Vediamo, invece, che effetto produssero in lui le prime due lettere del prof. Michele Tarditi, fattegli arrivare di lì a poco dal Baracco, appena pubblicate, nei primi giorni di agosto. " Ho gusto, scrive a lui il Gioberti, ho gusto che i Rosminiani comincino a rompere il loro silenzio, e spero che il resultato di questa controversia non sarà affatto inutile per la buona filosofia „. Ecco che la faccenda insomma cominciava a riuscire tutt'altro che una *commedia*. " La scrittura del Tarditi mi è tanto più a grado, quanto ritraggo dal tuo cenno, che fu riveduta dal Rosmini, onde viene a essere uno specchio fedele della mente del maestro e del suo sviscerato discepolo [1]) „.

Che le lettere del Tarditi siano state prima di andare in istampa rivedute, o come il Gioberti dice maliziosamente in una di queste lettere all'amico teologo, *vidimate* dallo stesso Rosmini, non ci è attestato se non dall'informazione che cotesto bravo teologo ne dava al Gioberti, siccome appare dal luogo citato della costui lettera.

Al Ferri sarebbe stato riferito da Domenico Berti che il Rosmini sovvenne il Tarditi di consiglio e di segreta collaborazione [2]). Ma il Berti nel volume, in cui die' in luce queste importanti lettere del Gioberti, che noi andiamo scorrendo, definisce più pre-

---

a meditare un'opera speculativa di così vasta mole. Già ai 20 ottobre del '42 Gioberti scriveva a Baracco: « Ho anche quasi a ordine la *Scienza prima*, che contiene le basi del mio sistema esplicate con qualche minutezza, e bramerei, se si potesse, stamparla... nel prossimo anno ». Berti, *Op. cit.*, pag. 128. Da questo passo sembra che i luoghi che s'incontrano nelle lettere del *Carteggio*, raccolto dal Massari, dove (vol. II, p. 408, 410, 469, 489, 492) fino agli 11 aprile del '45 è detto che egli « non *aveva* ancora scritto parola » della *Protologia*, si debbano intendere nel senso che l'autore non si fosse ancora posto a stendere di sui materiali, che poi ci son rimasti, l'opera, che doveva occupare, secondo ei dice nella citata lettera del '45, tre o quattro volumi.

[1]) Berti, *Op. cit.*, pag. 80.

[2]) *Essai*, I, 469 e nota.

Digitized by Google

cisamente il fatto, citando una lettera, da lui avuta tra mani, del Rosmini al Tarditi, in data di Stresa, 18 aprile 1841, nella quale il filosofo confortava il professore di Torino a scrivere contro le critiche giobertiane, dimostrandoglisi persuaso che egli " facendosi campione del vero, ne sarebbe uscito con merito ed onore [1] "; e senza così autorevole esortazione il Berti, che aveva conosciuto da presso il Tarditi e lo aveva avuto famigliare, era d' avviso che questi " non si sarebbe misurato ... *con un uomo di tanto ingegno* (parole del Tarditi stesso) ". Ed è da credere che il Tarditi avesse prima proposto al Rosmini; e che questi poi lo comportasse a scrivere: chè non è verosimile lo mettesse su ed eccitasse da se medesimo. Che poi corresse per Torino la voce che avesse egli alla fine rivedute le lettere del suo campione, secondo la notizia dal Baracco comunicata al Gioberti; s'intende agevolmente che ciò potesse divulgarsi essendo trapelato che il Rosmini ne sapeva qualche cosa, ma che in esse lettere avesse posto mano anche lui, come vorrebbe il Ferri, e come voleva pur credere il Gioberti, a noi ci pare affatto improbabile, a giudicare dalle lettere stesse del Tarditi, le quali, sebbene uno de' più valenti rosminiani le abbia pur dette recentemente " bellissime [2] " sono cosa molto mediocre, e dove non si scorge punto l'unghia del leone. Contengono alcuna notevole osservazione, ma sparsa fra mezzo a una discussione che non tocca mai da vicino i punti della critica giobertiana e s'aggira intorno a' principj del rosminianismo senza entrarvi mai dentro davvero, senza penetrarlo, senza lasciare mai quella astratta esteriorità di spirito, se ci è lecito di esprimerci così, onde pur troppo si fan sempre distinguere tutti i discepoli troppo fedeli d'ogni filosofo.

Ma checchessia di ciò, a noi preme osservare che il Gioberti si compiacque di vedere nelle prime due lettere del Tarditi pervenutegli sul principio dell'agosto '41 la risposta che egli aspet-

---

[1]) Berti, *Op. cit.*, pag. XXX.

[2]) G. Morando, *Corso elementare di filosofia*, vol. I, Milano, Coglirti, 1898, pag. 199 *n.*

Digitized by Google

tava anche da parte del Rosmini. Sperava d'aver presto sott'occhi anche la terza, già dall'autore promessa, dove troverebbe trattato il punto principale della questione. " A questo lo aspetto, e se mi risolve l'enigma, e riesce a porre il Rosmini d'accordo seco stesso lo terrò per maggiore e più valente di Edipo „ [1]).

Altri, constatato che il Tarditi non fosse ancor venuto nelle due lettere stampate al nocciolo della polemica, avrebbe deliberato d'aspettare pazientemente al varco l'avversario, per sentire allora le ragioni di lui e a norma di esse tornare a scrivere. Per contro al Gioberti tarda di prendere in mano la penna; quindi scrive all'amico: " Frattanto le due prime lettere mi porgono già una materia abbondante per empiere alcuni fogli; onde se il seguito non viene presto, comincerò a rispondere a quelle „ [2]). — " Se l'indugio è lungo, scrive alcuni giorni dopo al Massari [3]), converrà che io cominci a rispondere alle due prime, acciò il Rosmini e la sua *setta* non credano d'averla vinta „. È la prima volta, crediamo, che questa brutta parola di setta viene adoperata dal generoso Gioberti a qualificare la scuola dei Rosminiani; parola che in seguito gli verrà presto sulle labbra e sotto la penna a mano a mano che egli si verrà sempre confermando nel tristo concetto che ora già comincia ad avere di quella, dall'esempio del povero Tarditi; del quale pur riconosce finora la *bontà dell'animo e dell'ingegno mostrato nel difendere una cattiva causa* [4]), e delle sue *Lettere* trova ancora di poter dire al Massari: " non insolenti, non cortesi, ma parute asciutte anzichè no al mio palato, da che esso fu indolcito dai bericuocoli e dai zuccherini di cui mi fu sì larga la gentilezza del nostro Mamiani [5]) „.

Prese infatti sollecitamente la penna prima che venisse fuori

---

[1]) *Op. cit.*, p. 80.
[2]) *Op. cit.*, ivi.
[3]) Lett. dei 28 agosto '41, in *Cart.*, II, 144.
[4]) Berti, *Op. cit.*, p. 81.
[5]) *Cart.* II, 144.

Digitized by Google

la terza lettera; e perchè gli avversarj *non credessero d' averla vinta* buttò giù in pochi giorni tutto il primo tomo degli *Errori,* che ai 29 settembre annunziava al Baracco essere già sotto i torchj e vicino a esser pubblicato. Si rifletta un po' sulle parole sfuggite in una lettera al Nostro: il quale si raffigura una vera e propria setta, che la vuol vinta su uno scrittore, che ha osato muover de' dubbj sulla verità della sua dottrina; sicchè tocca a lui di convincerla che dessa non riuscirà a gridar vittoria.

Non si comincia forse a dimenticare che il diritto che si ha propriamente a difendere non è quello dello scrittore, ma quello invece della verità? Non si sono già insinuate nel grande animo del torinese, — e perchè grande eccitato da grandi e tempestose passioni, — le ambizioni dell'amor proprio?

Codeste ambizioni umane non incitano gli uomini di alto animo e di ingegno potente, come il Gioberti, a bassi sfoghi di vendetta e a vili guerre infeconde. Gli sdegni di Dante, nati in sul primo dalle passioni personali, l'innalzarono a sentimento e contemplazioni universali e produssero la *Divina Commedia*. Gioberti, ripresa un' altra volta la via dell' esilio e offeso nell' animo dall' accusa di non aver giovato e anzi di aver recato danno alla patria con le sue idee da dottrinario, dopo gli opuscoli lanciati ai municipali, s' innalza, per scolpare se stesso, a una concezione filosofica felicissima d' un vasto e complicato problema politico. Si sdegna Gioberti; ma il suo sdegno somiglia a quello di Dante.

Tuttavia in questo punto la materia che lo commuove è impari alla passione di lui e agli effetti, che essa in lui vale a produrre.

Di faccia al prof. Tarditi, Gioberti, se si sdegna e per due lettere di molto scarso valore che quegli scrive contro di lui, compone un ponderoso volume di replica, scende un gradino dal suo fastigio e si mescola anche lui nella polvere della vita, fra le lotte non sempre degnamente feconde. — Vero è che lo faceva scendere un po' anche il Rosmini col suo freddo contegno. Si vegga un po' che cosa scrivesse di lui il Gioberti nella lettera più volte citata de' 5 agosto '41 al Baracco:

Digitized by Google

" Credo che anche il Rosmini sia buono d'animo, ma ti confesso che da pochi giorni in qua *questa mia persuasione è offuscata da qualche ombra*. Scrivonmi di Parigi ch'egli ha ripubblicato in Milano l'articolo stampato nel *Cattolico* contro la mia *Teorica*. In ogni altro caso una tal ristampa sarebbe solo un fatto contro la prudenza; perchè quell'articolo non potrebbe essere peggio pensato, e meno onorevole all'ingegno dell'autore. Ma nel caso presente mi sembra un *peccato contro la giustizia,* poichè l'autore di esso mi oppone alcune sentenze erronee sulla sovranità del popolo che sono manifestamente combattute dall' *Introduzione*. Ora avendo egli letto quest'ultimo libro, come può egli rimettere in campo tali opposizioni, ch'egli stesso confessa non essere chiaramente espresse nel primo? *In questo procedere non mi par di trovare quella buona fede, e quella cortesia* che io ho sempre usato verso l'autore del *Nuovo Saggio* [1]) „.

E questo malaugurato articolo diè materia al Gioberti per tutta la prima lettera degli *Errori*, nella quale, fra l'analisi sottile che ne è fatta, si vede l'autore a contenere e raffrenare con grandissimo stento le ire che vorrebbero prorompere ad ogni momento [2]).

" Mi sono avveduto „ scriveva ancora al Baracco, prima di por mano agli *Errori*, " mi sono avveduto alle mie spese, che l'abate Rosmini è uno di quegli autori che ricambiano cogli schiaffi le carezze che loro si fanno, e non sono manierosi se non a chi mostra il dente „ [3]). Or se la ristampa di quell'articolo fece al Gioberti una tale impressione, esso fu appunto che ruppe le dighe che ancor rattenevano il procelloso torrente e gli dierono modo di straripare e dilagare violento. Rosmini aveva creduto di poterlo ristampare tal quale era uscito nel *Cattolico*, e solo apponendovi

---

[1]) Berti, *Op. cit.*, p. 81.

[2]) In codesta prima lettera il Gioberti nota: « Ma v'ha di più. Il Rosmini ristampò ultimamente in Milano il prefato articolo con non so che altre sue operette. Io non vidi questa nuova edizione; ma chi l'ha letta mi assicura che non vi è mutato nulla dalla lettera stampata in Lugano ». *Errori*, I, 9.

[3]) Berti, *Op. cit.*, pag. 82.

Digitized by Google

questa semplice noterella: " Duolmi di dover aggiungere, che nella nuova opera dell'abate Gioberti, intitolata *Introduzione allo studio della filosofia,* molte cose si dicono, che non sarebbero certamente state dette dall'egregio autore, se avesse conceduto alle dottrine da me proposte una più lunga e seria meditazione [1] ". E con ciò ei si credeva di aver risposto alle gravi critiche che Gioberti gli aveva mosse in quella tal nota 38ª del secondo tomo dell'*Introduzione.* Il Gioberti non vide quella seconda edizione del *Rinnovamento,* nella quale l'articolo e cotesta noterella vennero in luce; ma il solo fatto della ristampa di quello giudicò, come s'è visto, un grave peccato contro la giustizia, nè vi vide buona fede, nè cortesia. Era, a sua volta, ingiusto il giudizio del Gioberti?

Confessiamo di trovarci non poco impacciati nel dover dare una risposta a questa domanda, che c'è accaduto naturalmente assai spesso di fare a noi stessi a mano a mano che venivamo studiando i varj gradi per cui ascese la polemica del Gioberti col Rosmini; perchè ci toccava molto spesso di sorprendere in noi un ingrato sospetto, vedendo tacere il Rosmini innanzi ad un avversario degno al certo delle sue risposte, poichè egli aveva risposto e così lungamente già al Mamiani e ad altri, ovvero, — ciò che ci sembrava peggio, — mandar fuori qualche scrittura anonima, destinata non solo a scolpare se stesso ma ad incolpare altresì quel Gioberti, che era sceso contro di lui, dapprima compreso di riverenza, e sempre franco e leale. Senza nome egli pubblicò nel '45 nell'*Imparziale* di Faenza (num. 49-50) un articolo: *Difficultà che l'abate V. G. move alla filosofia di A. R. ridotte a sillogismo colle loro risposte,* ristampato l'anno stesso con una scrittura apologetica del suo Pestalozza [2]), ed accolto, pochi mesi dopo la morte del filosofo subalpino a Parigi, in un volume che si pubblicò anch'esso senza nome a Lucca nel 1853, intitolato *Vincenzo Gioberti e il panteismo;* volume che è esso

---

[1]) (Rosmini), *V. Gioberti e il panteismo,* Lucca 1853, pag. 274, *n.*

[2]) Pestalozza, *Sunto apologetico del sistema ideologico del Rosmini,* 2.ª ediz. Perugia, 1845.

Digitized by Google

stesso un problema di condotta morale. Consta di dodici lezioni, scritte, al dire dell'autore nella prefazione, per uso di un amico che se ne aveva a giovare nel suo insegnamento academico, onde tener lontani gli alunni dalle dottrine giobertiane [1]). E si noti che di esse alcune soltanto videro la luce, vivente il Gioberti, nel 1845 nel *Filocattolico* di Firenze: le ultime sei, dove si vuol dimostrare che le dottrine di quello non possono sottrarsi alla taccia di panteismo; ma non vi si ribattono le critiche del Gioberti, come si fa nelle prime sei aggiunte nel '53 a guisa di proemio, nel quale l'autore sviluppa e conferma la sua dottrina sulla distinzione dell'essere ideale dal reale, sull'intuito di quello, la soggettività della cognizione positiva, le parti cioè che erano combattute dall'avversario. Sicchè, quando questi era ancor di fronte, pronto a battagliare, niente risoluta polemica e risposta diretta alle accuse ricevute; ma assalirlo bensì alle spalle e ritorcere contro di lui l'accusa di panteismo, — poichè a questo tornavano sempre le critiche giobertiane, — sì da scemare ogni autorità alla sua voce da tanti ascoltata; e quest'accusa ritorcegliela contro, senza farsi innanzi e scoprirsi il viso alla luce del giorno. E perchè tutto questo?

Forse che il Rosmini si volle sottrarre all'odiosità d'una sì acerba controversia con uno scrittore che nel '45 cominciava ad es-

---

[1]) Donde la congettura del Ferri, *Essai*, I, 468, che l'amico fosse precisamente il Tarditi, cui avevan dovuto servire per la polemica col Gioberti. Ma è da osservarsi che le lezioni del Rosmini dovettero essere scritte dopo gli *Errori*, che vi sono citati nella 7ª, pag. 135, e dopo il *Buono* (1843; v. pp. 128, 139) e dopo anche le *Difficoltà* stampate nell'*Imparziale* nel '45, citate anch'esse a pag. 122 n.; quando cioè la polemica Tarditi-Gioberti era finita da un pezzo. Noi crediamo che l'amico della prefazione sia affatto immaginario e messo innanzi dal Rosmini come pretesto alla forma accademica della trattazione. Perchè diede ad essa cotesta forma? Si possono immaginare mille motivi; ma ce ne può essere stato uno solo vero fra questi mille, che ci sembra inutile tentar di indovinare. — Il Ferri non vide che una delle due edizioni incomplete (Mil. 1846, Nap. '47); donde in lui qualche inesattezza. Le citazioni, dianzi ricordate, di libri del Gioberti, si trovano pur esse in note aggiunte all'edizione completa del '53.

Digitized by Google

sere amato ed acclamato da tutti i buoni Italiani? Ma se aveva coscienza di essere dalla parte del vero, poteva egli avere una ragione di non affermare la verità altamente e sicuramente? E perchè aggiungere soltanto nel '53 quando Gioberti non era più in vita la propria difesa e l'esame delle critiche di lui?

Se egli era convinto del valore sufficiente di questa difesa, perchè non darsi un pensiero di pubblicarla quando il Gioberti l'avrebbe potuta ancora sentire, apprezzare, e dire fors' anche ai tanti che gli eran andati dietro, che egli ne rimaneva scosso, e che c'era ben da guardare più a fondo nei libri rosminiani? Insomma era veramente acceso il Rosmini di quell'amore della verità che infonde alle anime quel coraggio invitto, che a Bruno fa salire volentieri il rogo e affrontar sereno le persecuzioni a Spinoza? Era egli sinceramente *filosofo?* — A questo si riducano tutti i dubbj ragionevoli che possono sorgere nella storia della nostra controversia, per ciò che spetta al Rosmini, nè arriviamo a comprendere come si sia potuto pensare di dover allontanare dal Rosmini ogni sospetto di disprezzo verso il Gioberti [1]). Era troppo fine intenditore il Rosmini, per non veder subito dal primo saggio dell'ingegno del Gioberti nella *Teorica*, che uomo egli fosse!

Il Rosmini non si può giudicare, neppure negli atti della sua condotta, così leggermente come può farsi del volgo degli uomini. In lui bisogna considerare che s'era venuto ad assumere l'ufficio e il compito di quella speculazione italiana, che doveva rifare interiormente il pensiero nostro, già crollato miseramente sotto gli ultimi colpi venuti dalla Francia, dopo la secolare corrosione fattane dal servaggio politico e religioso. Era una gran bisogna, che il Rosmini s'era addossata col *Nuovo Saggio;* e sebbene non ne avesse intera e perfetta la coscienza, ne sentiva pur dentro di sè come un senso confuso che gli dettò tante e tante pagine in lettere private e in scritture pubbliche, dove esprime in mille modi e sempre con pari ardore il suo proposito di rifare, di

---

[1]) Paoli, *Vita*, I, 493.

Digitized by Google

rinnovare una *buona* scienza, di ricostruire le fondamenta della religione, scossa già per tanti anni dalle idee rivoluzionarie del secolo passato.

Abbiamo visto che è tutto un moto generale del pensiero che si ripercuote in Italia nel tempo in cui sorge Rosmini. Ma questi adoprandosi a raccogliere e soddisfare coteste generali esigenze negli ordini speculativi, dove è sempre la più alta espressione dei bisogni intellettuali di un tempo, si trovava per così dire alla testa di tutto quell'importante movimento storico, e ne era, almeno dal suo e dal punto di vista filosofico, la guida in certo modo responsabile. Egli pertanto, che quel sistema fondato nel *Nuovo Saggio* elaborò poi con grandissima cura nella coscienza di comporre appunto il *Sistema della Verità,* egli meno che ogni altro poteva credersi in diritto di arrischiare le sue dottrine in una polemica con un avversario così pericoloso per potenza di ragionamento e fascino di eloquenza irresistibile, come era il Gioberti.

Le accuse che questi aveva mosse implicavano un problema gravissimo, anzi il più grave della metafisica; un problema che non era stato ancora affrontato dal Rosmini, ma che appunto era quello che, risoluto più o meno felicemente, sarebbe valso a dare il valore a tutto il suo sistema, rispetto a quello scopo d'indole sovrattutto religiosa, che era al sommo degl'intendimenti del Rosmini.

Alle obbiezioni del Mamiani, riguardanti tutte questioni gnoseologiche, o, come il Rosmini diceva, *ideologiche*, era possibile risponder tosto, chiarendo con la minuzia e precisione di chi è perfettamente padrone di una materia già trattata, le teoriche del *Nuovo Saggio.* Il finto Eusebio parimenti non aveva toccato che questioni morali, già lungamente dal Nostro meditate e sviluppate in più libri. Quel che egli aveva da dire per l'organismo del suo sistema in ordine a siffatte questioni, l'aveva già detto, epperò siccome gli tornava agevole in esse l'entrare in controversia, il non farlo sarebbe stato come un darla vinta e dimostrare di non aver che rispondere, quando alcuno lo invitava ad entrarvi con critiche speciali.

Digitized by Google

Non avendo più nulla da far sapere in cotesta materia, bisognava nell' interesse del *Sistema della Verità* difendere quel che s'era detto contro tutti i colpi che gli fossero dati.

E come rispose al Mamiani, rispose pure alle obbiezioni mossegli dal p. Dmowski nelle sue *Institutiones philosophiae* (Romae, 1840) [1]), per dimostrare che da costui era stata male interpretata la dottrina del *Nuovo Saggio,* e mal si voleva all' intuito semplice rosminiano sostituire l' intuito di alcune relazioni reali. Erano anche questa volta pure questioni ideologiche, nelle quali il Rosmini aveva l' obbligo di difendere il sistema. Per la stessa ragione non esitò a ribattere nel *Preliminare* alle opere ideologiche nella edizione di Torino (1851) le critiche mossegli da Giammaria Bertini nella sua *Idea d'una filosofia della vita.* Sicchè non si può dire davvero che Rosmini rifuggisse dalle controversie e si rifiutasse dal render conto delle sue dottrine [2]).

Ma nel caso del Gioberti la questione che si doveva discutere usciva dalla ideologia. Il Gioberti infatti protestava, che egli si rifaceva dall' ontologia, e che l' errore precipuo dell' avversario aveva origine appunto da ciò; che questi aveva voluto porre a base del suo edifizio filosofico la psicologia, come Gioberti diceva, o, a

---

[1]) Vedi lo scritto *Sulla teoria dell'Essere ideale. — Risposta al R. p. Giuseppe Luigi Dmowski della C. d. G.* in *Opere* (Napoli, Batelli '44) XII, 249-267.

[2]) È notevole questo passo della *Psicologia,* n. 77 *n.*, per chi voglia conoscere l' animo del Rosmini: « Fu alcuno, che maravigliando ch' io non rispondessi alle *Lettere* del C. Mamiani, interpretò il mio silenzio a disprezzo. — Sappia costui, ch' io non disprezzo alcuno, e molto meno un connazionale fornito di tanta dottrina, quanta n' ha il C. Mamiani, cui io più volte sinceramente lodai. Dirò bensì che non pochi di quelli che mi onorano delle loro osservazioni, esprimendo i miei sentimenti, adoperano quasi sempre parole che non gli esprimono veramente. In tal caso la risposta che potrei fare, sarebbe un richiamarli alle espressioni da me usate; e se il facessi per singulo, rifarei perpetuamente la stessa strada. Questa sostituzione di altre espressioni alle mie, e quindi d' altri concetti a' miei s' incontra pure nelle lettere del C. Mamiani, benchè ciò gli accada certamente senz' avvedersene ».

Digitized by Google

detta del Rosmini, l'ideologia. Il che importava in fine che la posizione del Gioberti, anche per rispetto alla controversia, fosse piuttosto fuori del campo, già percorso dal Rosmini; il quale, bene o male che avesse fatto a cominciare dalla ideologia, non era però ancora giunto alla trattazione della sua ontologia; e le critiche del Gioberti erano in fine come un invito o una sfida fatta al Rosmini di trattare, sulla base di quella sua ideologia, la parte ontologica del sistema. Qual'era dunque questa volta la risposta che il Rosmini aveva da dare? Nessun'altra, ci pare, che questa: attendere con prudenza più circospetta, tenendo innanzi le esigenze poste innanzi dal Gioberti, ad elaborare la sua ontologia. E i sei volumi della *Teosofia* e del *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica* crediamo che adempiano per l'appunto a questo dovere. Ivi il Gioberti è tenuto sempre innanzi; e ivi il Rosmini fa sforzi poderosi, maravigliosi d'ingegno per risolvere adeguatamente il formidabile problema che gl'incombeva. Altro che disprezzo pel Gioberti! Giammai critica d'avversario è valsa a spronare la mente e gli studj di uno scrittore ad opera così grandiosa.

Se il Gioberti prima e poi il Rosmini non fossero stati così presto tolti alla fortuna d'Italia, o a chi sarebbe venuto mai in mente di dubitare un istante che il Rosmini non sdegnasse forse le franche critiche del suo gran discepolo subalpino, e non si contentasse piuttosto di qualche strale poco generosamente scagliato rimanendo nell'ombra. Chè certamente la *Teosofia* non l'avrebbe pubblicata anonima!

Ma perchè dunque anonimi mandò fuori l'articolo dell'*Imparziale* e le lezioni uscite nel *Filocattolico* fiorentino? La ragione ci par chiara. Rosmini, come Rosmini, l'autore del *Nuovo Saggio* e di tutte quell'altre opere che avean tutte da comporre il sistema della Verità, non quelle risposte aveva da dare a un critico della forza del Gioberti; egli riserbava a lui quelle opere che, pur troppo, dovevan essere postume.

Giovava bensì, insieme con le apologie non molto solidamente costruite da' discepoli, far sentire qua e là qualche voce che non

Digitized by Google

lasciasse crescere troppo l'autorità del Gioberti a danno del Sistema della Verità. " Voi vi sovvenite, dovrebbe dire a' suoi scolari il professore per cui si dicono scritte le lezioni del libro *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*, voi vi sovvenite degli scherni gettati a piene mani da Vincenzo Gioberti sull'*essere ideale* del Rosmini, e non si può negare, che il seppe fare con eloquenza, o almeno con facondia. Molti ne rimasero incantati „ [1]). Ora questo incanto per l'appunto era naturale che facesse prender al Rosmini la penna per scrivere contro il Gioberti, senza firmarsi, tanto per non lasciar compromettere la causa di quel Sistema che era tutta la sua vita, tutto lui. D'altronde, se a quegli articoli avesse apposto il suo nome non sapeva egli forse che Gioberti ne avrebbe preso occasione e materia a parecchi altri volumi, prima che egli avesse apprestato la sua ontologia? E non sarebbe stato questo un nuovo e maggior danno?

Queste considerazioni, a parer nostro, valgono in generale a spiegare il contegno del Rosmini di fronte al Gioberti. — Egli s'accorse che al Gioberti non si rispondeva così facilmente come a tutti gli altri; e con quella sua santa pazienza, che è una delle linee più belle della sua eroica figura, volle aspettare. Volle aspettare che la risposta sua fosse degna dell'avversario, e insieme riuscisse col più ampio e vigoroso svolgimento un suggello degno di quel Sistema della Verità, che nella sua anima religiosa divenne l'ufficio sacro e provvidenziale della sua vita. — Certo che di fronte al Gioberti, impetuoso e passionato, il Rosmini non può sembrare altrettanto franco e animoso; ma è semplice diversità di temperamenti; e se Gioberti stava scrivendo la *Riforma Cattolica*, Rosmini aveva già scritto le *Cinque piaghe*. Erano intelletti parimente alti e avevano tutti due animo pari alle nobili e pure aspirazioni e agli ardimenti dell'intelletto.

Ed ora che ci abbiam tolto di dosso un carico che ci gravava troppo, ora che, almeno secondo noi, il concetto in che va tenuto

---

[1]) Ediz. cit., lez. 1ª, pag. 6.

Digitized by Google

il Rosmini, non può essere più offuscato, torniamo pure alle ire del Gioberti, che possiamo più serenamente analizzare.

Ci eravamo domandati se il Gioberti fosse giudice troppo severo circa la ristampa dal Rosmini fatta di quel benedetto articolo del *Cattolico* di Lugano; se il Rosmini, facendola, fosse stato ingiusto verso il Gioberti e se avesse peccato per malafede. — Ingiusto certamente era stato; ma, è da credere, senza volerlo. Non andava ripetuta contro il Gioberti un'accusa che nella *Introduzione* si dimostrava infondata. Del resto, è da riflettere che per l'ardore stesso della costruzione, il Rosmini non fu mai critico esatto. Egli non criticò *giustamente* nè Romagnosi, nè Kant, nè Hegel, nè Gioberti. Nulla di più ingiusto, si potrebbe dire, come notò Bertrando Spaventa, di ciò che fu scritto dal Rosmini, nella sua *Logica,* contro Hegel [1]). Ma non è a dire che egli conoscesse di essere stato sbadato e frettoloso lettore delle opere di Hegel; eppure Spaventa gli dimostrò che aveva preso troppi abbagli, troppi equivoci nella lettura di Hegel. E come fu inesatto nella critica di quelli che combattè, inesatto fu egualmente nell'interpretazione di quelli in cui volle vedere quasi de' suoi precursori. Ma da chi, quando cominciò a filosofare, poteva il Rosmini apprendere il metodo della critica? Non è abbastanza s'egli seppe per conto suo cominciare a filosofare gagliardamente? È stato dimostrato che la sua critica di Kant muove dalla sola *Introduzione* della *Critica della Ragion Pura.* Ma chi potrebbe dire che egli non avesse letto se non la sola introduzione? Non seppe dunque come potesse criticarsi Kant; a noi può bastare però ch'egli penetrasse lo spirito del kantismo e ne animasse la sua speculazione in apparenza molto diversa.

Mala fede, adunque, è chiaro che nel caso del Gioberti non è davvero a dire che ce ne mettesse. Bene importa osservare, per continuare l'esame psicologico del Gioberti, che ci preme ancora alquanto protrarre, che questi ve la trovasse; e ne traesse argomento a ritenere il Rosmini ingiusto verso di lui.

---

[1]) Vedi Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini,* in *Cimento,* vol. V, 881-906; fasc. del 31 maggio 1855, Rosmini allora era vivente.

Digitized by Google

Per i motivi, pertanto, che si son ragionati, egli aveva scritto il primo tomo degli *Errori* senza risparmiare, com'egli stesso scriveva quando l'aveva sotto i torchj, *al Tarditi e al Rosmini i morsi che meritano.* " Mi affido, diceva all'amico, — e queste sue parole manifestano la grande agitazione dell'animo suo, — mi affido, che la mia lunga pazienza, e anche un poco la condizione in cui mi trovo, ben diversa da quella de' miei avversari, ma sovrattutto l'importanza della causa che tocca ai più gravi interessi della religione, mi giustificheranno presso i buoni, se paresse a taluno che ci abbia posto troppa mazza. Ma sto all'erta quanto ad alcuni rosminiani ed al P.; [1]) i quali ho paura che mi facciano qualche scherzo „ [2]). — Che scherzo potevano mai fargli i Rosminiani? Il Gioberti temeva che s'adoprassero a fare proibire il suo libro dalla censura di Torino. Già; i Rosminiani avrebbero, secondo lui, fatto ricorso a qualunque mezzo pur di soffocare quell'importuna guerra, che malmenava la loro *setta!* " Non sarebbe cosa affatto impossibile, — tornò a scrivere all'amico di Torino, ai 29 ottobre, avendo colà inviato cento copie del libro, — che alcuni dei Rosminiani facessero intrichi presso l'Arcivescovo; per questa parte mi raccomando al Riberi [3]), confidandomi ch'egli vorrà proteggere un' opera dettata

---

[1]) Nientemeno che il Peyron, a quanto pare; perchè altrove si parla esplicitamente di lui. Anche questo dotto e onorando valentuomo fu sospettato a torto come congiurato co' Rosminiani a' suoi danni, dal Gioberti, che ai 20 giugno '43 all'elogio fatto del Peyron come di tutti gli altri uomini chiari d'Italia nel *Primato*, in una di queste lettere al Baracco faceva il commento che segue: « Ho fatto sinceramente l'elogio del Peyron, perchè non avrei potuto pretermetterlo senza affettazione: ma ho lodato il letterato, non l'uomo, dal quale fuggirò sempre, come il diavolo dall'acqua santa, benchè non abbia seco il menomo rancore. Tanto che se l'abate Amedeo credesse di potermi infinocchiare di nuovo, starebbe fresco »; in Berti, *op. cit.* p. p. 142-3. In altra lettera, ai 13 febbraio '45, scriveva dello stesso Peyron « .... quel galantuomo può fare il bene a meraviglia se vuole, ma sa fare il male, quando gli torna a conto »; pag. 179. E si noti che col Peyron per l'innanzi erano stati sempre in ottime relazioni.

[2]) *Op. cit*, pag. 84.

[3]) Valente oratore sacro, amicissimo al Gioberti e uno di quei rigidi sa-

Digitized by Google

da purissime intenzioni, in cui si difende la dottrina di sant'Agostino, e l'onor di Dio nelle scienze filosofiche „ [1]).

Il primo tomo degli *Errori* passò, fu letto e fece a Torino e in tutto Piemonte molto rumore. " Caro mio, — scriveva da Casale al Gioberti l'amico Pier Dionini Pinelli, — il rosminianismo è fritto, e diventa un' *idea possibile* a modo de' rosminiani, senza realità. Povero Tarditi! La strapazzatura è orrenda, quasi ch'ei mi fa pietà; vorrem dire che continui la corrispondenza? Sarebbe però dovere del maestro pigliarselo in collo e salvare il bambino dai colpi in una battaglia così disuguale, non fosse che col mezzo d'una prudente fuga. Però col Rosmini converrà usare moderazione, poichè, sebbene non accetto a molti, appartiene od almeno è protetto da un partito che è molto potente in *chiesa, non fosse che per danari che può dare.* Non voglio con ciò suggerirti di ritrarti dalla pugna; Dio me ne liberi, sarebbe una bestemmia, e mancheresti alla tua missione; ma solo di conservare ogni modo rispettoso con lui, smettendo quel tuo buon umore sui rosminiani, suoi seguaci, che hanno proprio un groppone che tira le sferzate „ [2]). Non pare davvero che all'egregio avvocato mancasse la vena dei consigli prudenti; e certo non era egli quello, che avrebbe potuto aquistar rispetto al Rosmini nell'animo del Gioberti. Le sue parole da noi segnate in corsivo possono in parte giustificare il Gioberti di ciò che la passione trascinava poi lui esule a pensare a sospettare del Rosmini.

Ma ad ogni modo anche il Pinelli, si vede, che dovè trovare qualche cosa d'eccessivo nel tono polemico del Gioberti, al punto da indursi a suggerirgli che cessasse. E alla moderazione qualche

---

cerdoti torinesi detti allora *giansenistici* per la severità delle loro massime; fra i quali fu specialmente famoso il teologo Dettori, perseguitato dai Gesuiti. Le *Theologiae moralis institutiones* di questo furono appunto pubblicate dal Riberi. In questo volume del Berti sono pure alcune lettere del Gioberti a questo Riberi.

[1]) Vedi ivi pag. VI, e n. 2.

[2]) Nel *Carteggio* cit., II, 191 e sg.

Digitized by Google

mese dopo del Pinelli, ma a proposito dello stesso primo volume degli *Errori,* lo esortava da Torino il cavaliere Pietro di Santarosa, rimproverandogli amorevolmente le asprezze usate. Aveva un bell'assicurare il Gioberti, di avere scritto tutto il volume " con animo pacatissimo, pesando tutte le *sue* parole " [1]); aveva un bel dire al Pinelli che a quell' *alzar la cresta* era stato spinto propriamente " da un principio di politica; perchè l'esperienza di molti anni *gli aveva* insegnato che chi è troppo rimesso a questo mondo è schiacciato; e che chi è schiacciato per un lato dagli uomini, e per l'altro maltrattato dalla fortuna, non può più far nulla che valga " [2]); il suo libro manifestava troppo apertamente l'animo suo, e noi stiamo vedendo nelle stesse lettere di lui, quando si abbandonava più liberamente alle confidenze de' suoi pensieri e dei suoi sentimenti, che cosa egli ci avesse dentro cotesto animo agitato. Del resto in questa medesima lettera al Pinelli il Gioberti stesso parla di un certo qual *guazzabuglio,* che è nel suo cuore e in cui non gli riesce tanto facile il leggere.

Nè da Parigi gli giunsero maggiori approvazioni. Colà egli ne aveva spedito copia al Massari e al Mamiani e a qualche altro amico, scrivendo insieme delle ragioni che l'avevano persuaso ad assumere quella forma polemica. Al Massari aveva fin ricordato le poche parole del Rosmini fatte preporre alla 2ª edizione del *Rinnovamento* in risposta alle *Sei lettere* del Mamiani, esclamando: " Si può immaginare qualcosa di più petulante e di più insolente che questo dir laconico del filosofo roveretano? " [3]). Gli amici tuttavia e il Massari specialmente, gli scrissero che aveva fatto male ad occuparsi *di un avversario così meschino* come il Tarditi, — per usare le parole stesse del Gioberti [4]), — ma anche che aveva ecceduto nei termini e malmenato oltre il dovere il malcapitato [5]).

---

[1]) Così nella risposta di lui (26 luglio 1842) al Santarosa; *Cart.*, II, 286

[2]) Lettera dei 20 dicembre 1841 in *Carteggio,* II, 195-6.

[3]) *Cart*, II, 148; lett. dei 29 ottobre '41.

[4]) Che ne parlava al Baracco ai 2 dicembre 1841; in Berti, *Op. cit.*, pag. 87 e seg.

[5]) Vedi la lettera del Giob. al Pinelli dei 20 del dec. '41 in *Cart.*, II. p. 195.

Digitized by Google

Nondimeno, appena avuta in mano la terza lettera del professore torinese, in una lettera al Massari stesso egli continua: " Ho ricevuto una terza lettera stampata del Tarditi, che nelle prime pizzicava dello scortese, e in questa lo è del tutto. Ciò mi obbliga con mio dispiacere a mutar tenore, e a lasciar andare i sospetti, perchè con questi rosminiani è cortesia l'esser villano, come dice l'Ariosto. Oh che gente gretta, meschina, rabbiosa! Ma quale il maestro, tali i discepoli. Pazienza; credo di poter confidarmi senza presunzione di aggiustare quel Tarditi come merita; perchè è tanto inetto quanto incivile. Non ha lingua, nè logica, nè senno, nè discrezione. Farò una schiacciatina di lui e del suo *Ente* possibile, e darò anche qualche colpo (colla penna ve') sul capo del suo venerato maestro „ [1]). E con questi allegri propositi egli s'apparecchiava a scrivere il secondo tomo degli *Errori*.

Ma lo scossero un po' le parole del Pinelli e le notizie giuntegli da Torino circa l'effetto prodotto dalla sua scrittura sul povero Tarditi.

" Se ti pare... davvero, rispondeva al Pinelli ai 20 decembre, che io ci abbia messo troppa mazza e che le mie parole abbiano passato il modo, dimmelo schiettamente; e dimmi anche se in tal caso io debba, per diretto o per indiretto, a penna o in istampa, chiedere scusa al Tarditi; chè io sono pronto a farlo. Io m'affido al tuo parere più che a quello d'ogni altro „ [2]).

Ecco diradarsi le nubi, tornare il sereno e rifulgere il sole splendido e caldo. Il Tarditi era rimasto troppo mortificato, e, secondo la relazione che ne faceva al Gioberti il Baracco, il libro aveva nociuto molto alla sua riputazione letteraria e alla sua fortuna [3]). Il buon cuore del filosofo lontano, vecchio amico del Tarditi, ne rimane commosso; e Tarditi sarà dunque risparmiato. E Rosmini?

" Ma mi pare impossibile, — continua il Gioberti al Pinelli,

---

[1]) *Cart.*, II, 146.

[2]) *Cart.*, II, 195.

[3]) Berti, *Op. cit.*, pag. 92.

Digitized by Google

quasi cercando tosto un compenso, nella speranza di altre e più degne battaglie di queste donde si decide a ritrarsi, — mi pare impossibile che il Rosmini non voglia stampar qualche riga per giustificarsi delle gravi imputazioni che io fo alla sua dottrina; e in tal caso appigliandomi al maestro in cambio del discepolo, e dedicandogli il secondo tomo, avrò soddisfatto alla sostanza della mia promessa. Il *busillis* si è che tu desideri che io mi porti seco garbatamente. Nulla di più facile e di più conforme ai miei desiderii, se il Rosmini sarà anch'egli garbato. Ma come posso sperare che mi tratti bene, dopo che io ho fatto seco alquanto alla libera, quando ricevetti strapazzi in cambio delle mie lodi e di qualche critica espressa nei termini più riverenti? E se egli mi laverà il capo, non consentirai che gli renda la pariglia? Non mi darai licenza, mio buon Pierino, che gli appicchi qualche ceffarello colla miglior grazia che mi sarà possibile? „ [1]).

Il Rosmini non fe' motto; sicchè dalla sua parte il Gioberti, per ciò che aveva scritto in questa lettera al Pinelli, dovè ristarsene anche lui per qualche mese. Al Tarditi aveva detto il fatto suo; attendeva ora qualche parola dal maestro, ma questo taceva. Sicchè egli doveva questa volta fare di necessità virtù; non senza, del resto, a quel che pare, un qualche rammarico, per la gran noia che gli doveva dar dentro la voglia di ricacciarsi nella mischia: " Quando poi la salute te lo comporterà, scriveva a Baracco ai 29 genaaio del '42, — scrivimi una lettera lunga lunga, e ragguagliami di tutto ciò che sai intorno alle disposizioni di messer Antonio e de' suoi discepoli „ [2]). Si vede proprio che non poteva darsi pace!

Nel febbraio dello stesso anno però l'amico di Torino gli fece un regalo: ossia, gli inviò, ricopiato di sua mano dal manoscritto [3]), un lungo studio del teologo Paolo Barone, anch'esso stato per

---

[1]) *Cart.*, II, 196 e seg.

[2]) In Berti, pag. 102.

[3]) Pare che il Baracco avesse avuto dall'autore il ms. per pubblicarlo nel *Propagatore*.

Digitized by Google

l'innanzi amico del Gioberti; studio che parve al Gioberti un " documento prezioso... per la misura degli uomini e dei tempi " [1]; e che sembra fosse la *Memoria sulle dottrine filosofiche di Vincenzo Gioberti*, dal Barone data poi a luce l'anno dopo [2]. In questa memoria il Barone si provava a conciliare Gioberti con Rosmini, indicando ne' punti fondamentali una certa necessaria congruenza delle due dottrine. Gioberti vi vide un passo fatto dai Rosminiani per accostarsi al Gioberti e venire in qualche modo a un accordo. — No, ciò è impossibile, egli quindi dice. Il vero sopra ogni cosa; non mi vengano a dire che il dissenso versa solamente sulle parole e sugli accidenti. Io mi opporrò sempre alla diffusione del *Nuovo Saggio* fra i giovani del mio paese; perchè " il sistema del Rosmini è un nominalismo, un cartesianismo rinnovato, un palliato sensismo, che, intromesso nelle scuole e nelle accademie cattoliche, porterà tosto o tardi i suoi frutti " [3]. Non si mascheri questa eterodossia vera e propria che è il Rosminianismo. Lo scritto del Barone è insolente contro di me; loda il Rosmini come un uomo che procede *con tutta la calma cristiana*, e dice che ho voglia di *guerreggiare;* quando i fatti dimostrebbero precisamente tutto l'opposto. E dire che il Barone dieci anni fa non avrebbe udite pazientemente queste cose che ora egli stesso scrive di me " esule e poco favoreggiato dalla fortuna ". Bene; pubblichi egli questa *baronata;* la mia controcritica sarà riverente, ma non ammetterà replica. Il Barone travisa le mie dottrine e falsa anche quelle del *N. Saggio*. Potrà forse trovarsene contento il Rosmini, tanto per uscir dalla trappola fabbricatasi colle sue mani.

---

[1]) *Op. cit.*. p. 103.

[2]) Non ci è riuscito di procurarci questa scrittura, crediamo che sia una cosa sola con la *Lettera a Domenico Anselmi* (Torino 1843) che diè materia alla *Trilogia della formola ideale e dell'Ente possibile,* pubblicata dal Gioberti nel tom. III degli *Errori*. E dai dialoghi del Gioberti abbiamo tratto notizia dello scritto del Barone.

[3]) *Op. cit.*, p. 106.

Digitized by Google

" Ma la scappatoia non gli farà frode, e l'ente possibile, prima di svignarsela, vi lascerà la pelle " [1]).

Questi effetti produsse la scrittura ancora manoscritta del Barone nel febbraio del '42 sull'animo del Gioberti. Un amico passato nel campo ostile; quindi nuovo sdegno e più fieri propositi, in mezzo ai quali anche il pensiero del Tarditi si discolora. Oh il Tarditi ora è diventato davvero comico! " Io amo il Tarditi (non lo dico per ironìa) e lo stimo come uomo e come geometra; ma come filosofo, non credo che valga un pistacchio. Provo un certo piacere ad abburattarlo, perchè so che è buon piastricciano, e non me ne vorrà male " [2]).

Il Rosmini invece non aveva saputo niente di quella scrittura del Barone, checchè fosse corso a pensarne il Gioberti, convinto, come s'è veduto, che si avesse a riconoscervi un tentativo di riconciliazione fatto da' Rosminiani per troppo prudente consiglio. Don Paolo Barone aveva scritto per conto suo e ad insaputa del Rosmini, al quale non fece pervenire la sua operetta se non l'anno appresso, quando l'ebbe data alle stampe; secondo che è lecito ricavare dalla lettera che il Rosmini gli diresse da Stresa, il primo giorno dell'agosto '43. Le parole del roveretano, in sul principio stesso della lettera, fanno un contrasto assai significativo col linguaggio, già fatto conoscere, del Gioberti. " Ricevuta, or fa poche ore, la sua Memoria sulle dottrine filosofiche di Vincenzo Gioberti, me la lessi senza frapporre indugio con mio piacere grandissimo e ammirazione della dottrina ed acutezza d'ingegno che vi si scorge, unita ad un caro sentimento di benevolenza conciliatrice " [3]). Neanche il Rosmini potè accettare interamente, tutto ciò che il Barone aveva detto; e in questa stessa lettera gli apre il suo pensiero, sotto il pretesto cortese di volere solo metter d'accordo due luoghi che nell'opuscolo sembravano discordare. Ma quanta longanimità e ma-

---

[1]) Vedi in Berti, pp. 104-111.

[2]) *Op. cit.*, p. 112.

[3]) Lett. pubblicata nella *Sapienza*, IX (1884) p. 3 e segg.

Digitized by Google

nifesta sincerità di simpatia egli non usa verso lo stesso scritto che aveva fatto trascendere il Gioberti a nuovi impeti di sdegno e a sospetti ingiustificati!

Presto venne ad aggiungersi a questi un altro motivo. Si cominciò a pubblicare in Torino, l'anno stesso 1842, un giornale intitolato l'*Eridano,* destinato a difendere il nome e le dottrine del Rosmini; e ogni numero di esso era regolarmente inviato al Gioberti. Il quale ai 22 giugno prega il Baracco di ringraziare in suo nome i compilatori, del *dono* e del *divertimento* che gli procurano. " Quel luogo sovrattutto in cui uno dei compilatori... chiama il *Nuovo Saggio impassibile* [1]), e parla de' suoi *trionfi* e del *silenzio* de' suoi nemici, mi parve di un sapor gustosissimo [2]). — Ma i filosofi dell'*Eridano* sanno tanto di filosofia, quanto le oche che si abbeverano a questo fiume " [3]). Le *millanterie rodomontesche* dell' *Eridano* non eran proprio ciò che ci voleva a far cessare il Gioberti. Il dirvisi ai rosminianismo " una dottrina filosofica, stabilita sopra basi inconcusse " e che " quante macchine fin qui si adoprarono per iscrollarla tutte ne tornarono infrante, e gli oppugnatori allassati indarno e ridotti al silenzio " [4]), era una nuova sfida lanciata all'esule di Brusselle.

Nè questi se la lasciò sfuggire; tanto più che una quarta lettera sopraggiunta del Tarditi gli diè modo di riprendere la polemica in quella maniera più temperata, che si desiderava da tutti i migliori amici di lui. Già aveva in certi ritagli di tempo messo insieme un secondo volume di lettere, adoperando contro l'avversario di Torino quell'arma della satira amara e diffusa, che ei si compiaceva spesso di maneggiare. La cortesia e l'amorevolezza della 4.ª lett. del Tarditi lo indussero però a mutar tono, e a

---

[1]) Non *impossibile,* come stampò il Berti, che non darebbe senso. Cfr. del resto *Errori,* II, 263.

[2]) *Op. cit.,* pag. 116.

[3]) Ibid., pag. 120.

[4]) *Eridano* I (1842), 434. Presso Gioberti, *Errori,* II, 263.

Digitized by Google

renderlo, come pregava il Baracco che ne assicurasse il Tarditi, "conforme alla nostra antica amicizia, che godo di veder rinnovellata [1]) ".

Nondimeno quest'altro volume avrebbe dovuto riuscire come un inno di vittoria. Il Tarditi, in verità, non poteva presumere di aver risposto con quelle poche paginette alle molte e gravissime accuse del primo volume degli *Errori*. Se il Rosmini taceva contro chi asseverava di averlo convinto d'ateismo, quando aveva trovato l'agio di rispondere alle altrui critiche assai meno importanti per un cattolico, per un prete, per il capo d'un ordine religioso, ciò veniva a significare che egli non aveva nulla da rispondere. Già l'autorità di cui il Rosmini godeva in Roma aveva assai scapitato da qualche anno, e v'era invece ben accolto il libro degli *Errori,* pel quale avevano dimostrato con lettere al Gioberti la loro soddisfazione " persone investite di somma autorità in quella Corte "; e questa stessa al Nunzio belga aveva mandato *espresso incarico* di far sapere al nostro filosofo, che i suoi libri erano accetti e *segnatamente quello contro Rosmini.* " Io non abuserò, conclude il Gioberti, dopo aver fatto al Baracco queste confidenze, io non abuserò certamente delle condizioni in cui mi trovo; non imiterò il Rosmini, che si adoperò *caritatevolmente* a far proibire il libro del Mamiani, e tentò *caritatevolmente* di far lo stesso giuoco al mio " [2]). Ma pure egli era contento di poter credere, *anche dal lato della legittima autorità,* di non esser fuori del vero nel partito filosofico preso.

Certo rincresce il leggere parole come quelle che si sono riferite, in una lettera del Gioberti: ma è subito da osservare che, circa la indegna calunnia delle pretese mene del Rosmini presso la Sacra Congregazione contro il Mamiani e il Gioberti stesso, la buona fede di questo, talvolta troppo corriva specialmente quando soffiava la passione, era stata certamente sorpresa dalle insinuazioni di qualche anima pia di Roma, dove, come si scorge da questa lettera, si

---

[1]) Berti, p. 118.

[2]) Berti, p. 122.

Digitized by Google

godeva caritatevolmente della deplorevole guerra tra i due illustri preti, con quanta predilezione dell'uno o dell'altro, facilmente s'intende, e la storia del resto lo ebbe presto a mostrare.

In ogni modo è da tener conto dell'opinione in cui veniva il Rosmini presso il Gioberti: l'opinione di " un prete molto arrabbiato, *il quale* crede che il volerla seco sia un sacrilegio maggiore che pigliarsela col SS. Sacramento " [1]).

Dello stesso Tarditi, il Gioberti: poi riseppe che dovea saper grado della di lui mutazione operatasi nella 4.ª lettera ai censori e non a lui; " perchè l'ultima epistola era gremita d'insolenza d'ogni genere assai più della prima " [2]). E la bella notizia dovè riceverla dal Baracco, al quale aveva chiesto (nella lettera su citata del 22 giugno) particolari consigli sulla condotta che gli convenisse tenere. Aveva un bell'adoperarsi il Massari per distoglierlo dal continuare più oltre la controversia. " Io sono con voi, — gli rispondeva il filosofo ai 31 luglio — di non continuare la polemica tarditesca; ma gli amici di Torino mi scrivono che, avendo promesso un secondo tomo, è pur conveniente che io lo pubblichi per attenere la mia parola, e non dare a nessuno l'appiglio di credere ch'io mi tiri indietro " [3]). Si vede che il Baracco e gli altri Giobertiani di Torino s'eran messi in puntiglio contro la *clientela* rosminiana. — A lui, d'altra parte, scriveva ai 31 luglio: [4]) " Avendo riletta la quarta lettera tarditesca, l'ho trovata non meno puerile, sofistica delle prime. Mi par quasi commettere un fallo il rispondere seriamente a tali spropositi. Ho ricevuto da Parigi e dall'Alta Italia molte lettere che mi esortano a non rispondere più al Tarditi, come ad uomo indegno che altri consenta a disputar seco di filosofia. — Tuttavia è pur d'uopo che il secondo tomo si pubblichi, avendolo io promesso ".

---

[1]) Così scriveva di « Don Antonio » il Gioberti al Massari, agli 8 di giugno del 1842. Vedi *Cart.*, II, 270.

[2]) Lett. 20 Luglio '42 al Massari; *Op. cit.*, II, 282.

[3]) *Cart.*, II, 282.

[4]) Berti, *Op. cit.*, pag. 127.

Digitized by Google

Tra passioni di amici e motivi d'amor proprio si vede quindi che il Nostro non poteva riuscire a trarsi via da quel pantano in cui si era ficcato: le une e gli altri premevano troppo sopra di lui, nè egli era uomo d'indole così tranquilla da chiuder l'orecchio alle parole d'incitamento degli altri e da romperla coll'istinto suo proprio interno, onde alzarsi a vedere le ragioni della convenienza nell'interesse di quegli stessi ideali cui aveva consacrato la vita. Ma all'occasione gli si svegliava la parte più bella del suo animo generoso; e ogni men che nobile sentimento allora taceva. Così accadde ch'egli, pur dopo espressi i propositi che abbiamo ricordati, rimandasse ad altro tempo il seguito degli *Errori,* poichè apprese nel mese di agosto da un libraio romano passato per Brusselle e da altri, che a Roma si faceva sempre più fiera la guerra contro il Rosmini, e che erano sul punto di essere pubblicate contro di lui due opere teologiche [1]). Non gli parve " dignità, nè carità l'assalire un valentuomo da molti lati nello stesso tempo ". — " Mi spiace, mi spiace, mi spiace, scriveva al Baracco, che il povero Rosmini sia alla pugna coi teologi [2]) ". Oh avesse egli assistito agli ultimi sfoghi di questo maledetto *odium theologicum!*

Per tal modo si soprassedette fino al principio del 1843; quando un articolo inopportuno di un diplomatico inglese, che dimorava a Brusselle, firmato *Un catholique anglais* e scritto in esaltazione delle dottrine giobertiane e contro quelle del Rosmini, uscito nell' *Univers* di Parigi, riattizzò il fuoco. Il marchese Gustavo di Cavour, che allora si trovava a Parigi, si affrettò a rimbeccare il *catholique anglais* con una lettera (stampatasi nel n.° del 19 gennaio nell'*Univers* stesso), che al Gioberti parve un vero e proprio libello, pieno di oltraggi verso di lui, nonchè di solenni spropositi. E rispose subito lui, dando al brav'uomo del *calunniatore,* scrivendo, secondo il costume suo, una fiera invettiva. Senza sof-

---

[1]) Vedi lettera al Massari (1 sett. '42) in *Cart.*, II, 289-90; e al Baracco (20 ott.) in Berti, *op. cit.*, pag. 127.

[2]) Berti, p. 129.

Digitized by Google

fermarci su questo triste episodio della controversia, della quale nei *Ricordi biografici* del suo grande amico (II, 300 e segg.) Giuseppe Massari ebbe a scrivere con quella moderazione ed assennatezza che gli erano proprie, sorrette dalla conoscenza intima de' due avversarj, noi ricorderemo soltanto i rimproveri che da Parigi e da Torino gli amici più giudiziosi del Gioberti gli fecero giungere in quell'occasione, per la veemenza della sua risposta; ed osserveremo che questi stessi rimproveri, fra i quali gli fu gravissimo il biasimo del suo diletto Massari [1]), non valsero forse meno degli attacchi del Cavour ad inacerbire l'animo suo contro il rosminianismo. E per chi voglia un esempio di ciò che queste polemiche operavano nell'animo suo, basta rilevare che, quando nel '41 pei tipi del Fontana furono stampati in Torino i *Fragments philosophiques* dello stesso marchese Gustavo di Cavour, il Gioberti non sapendosi acconciare a porre l'autore fra " i veri " e pretti Rosminiani scriveva in una lettera privata che il libro era " savio, moderato, bello, e sarebbe *stato* ancor più bello, se non fosse " scritto in francese „ [2]). Ebbene, dopo la polemica sull'*Univers*, quando venne a punzecchiarlo ancor più Giuseppe Ferrari co' suoi articoli su *La Philosophie catholique en Italie*, pubblicati nella *Revue des Deux Mondes* (1844), ecco che cosa tornava a scriverne ai 19 maggio del '44: " Il (*il march. di Cavour*) publia un livre rempli de lieux communs et de bévues théologiques qui égayèrent beaucoup le clergé de Turin, le fit répandre hors du pays et prôuer par la diplomatie „ [3]). Si direbbe che nel giudizio del Gioberti la polemica del '43 col Cavour abbia operato un vero miracolo!

Qualche mese dopo cotesta polemica ecco portare altre legna al fuoco da un uomo che, dopo il Manzoni, era il campione più illustre e il maggiore ingegno che ci fosse tra tutti i Rosminiani, e quello altresì che fra tutti muovesse sempre allo scrivere con

---

[1]) Vedi le lettere a questo in *Cart.*, II, 301-306.

[2]) Lett. al Baracco dei 13 febbr. 42, in Berti, Op. cit, pag. 112-3.

[3]) *Réponse à un article de la R. d. D. Mondes*, in *Errori*, III. 368.

Digitized by Google

maggior impeto di passione; non molto destro nè addottrinato veramente negli studj filosofici, e per di più non riuscito mai a penetrare il pregio proprio ed essenziale del Rosminianismo, ma fornito di rare qualità di scrittore efficace e stringato: Niccolò Tommaseo. Il quale, essendosi già fatto altra volta sostenitore delle dottrine del Roveretano, credette conveniente presentarsene ora paladino contro gli assalti del Gioberti, in uno scritto *Il Rosmini e il Gioberti* che uscì nei primi mesi del '43 [1]). In esso il Tommaseo entrava in mezzo tra i due avversarj quasi per far la parte di paciere, e nella *Conclusione* del suo scritto aveva parole veramente nobili e calde di affetto: " Amo, egli diceva, il Rosmini come raggio di luce più che umana, che illuminò la mia giovinezza; ma il Gioberti amo e rammento i colloquii dell'esilio, e gli esempii della sua schietta virtù. Rammenti anch'egli quell'ore, che forse ne attingerà qualche senso d'indulgenza e di pace. Che se le ire e i dispregi gli abbondano, in me li volga; ma rispetti il nome dell'uomo ch'egli chiamò venerabile, cui certamente, se conoscesse, amerebbe. S'amino entrambi; e perdonino da uomo tanto minore e di virtù e di dottrina, l'audace consiglio. S'amino, e con forze unite concorrano ad ampliare il retaggio delle generazioni avvenire. Io non son degno d'impetrare da tali anime un sacrifizio: ma dalla generosità loro innata lo spero. E se l'ottengo, avrò spesa non vanamente la vita " [2]).

Belle ed eloquenti parole, senza dubbio; ma siccome alla fin fine il Rosmini non era entrato, nè era disposto ad entrare nell'agone, l'esortazione andava tutta al Gioberti e prendeva la

---

[1]) Nel volume *Studj critici*, Venezia, Andruzzi, 1843, parte I, pp 159-214. Il Tommaseo, poco dopo uscito il *Nuovo Saggio*, imprese a pubblicarne un estratto nell'*Antologia* di Firenze (aprile 1832 pp. 96-111; e giugno pp. 19-28) arrestandosi poi alla critica rosminiana di Platone, che è nel vol. I. del *N. Saggio*. Espose poi tutta la dottrina negli *Studj filosofici*, Venezia, 1840. — Vedi nella rivista *La Sapienza*, vol. VI, 1882, pp. 401-403 e XIII, 1886, 1-14, 161-181, 321-346, il carteggio corso tra il Tommaseo e il Rosmini negli anni 1830 e '31, la più parte sulle teoriche del *N. Saggio*.

[2]) *Op. cit.*, pag. 213.

Digitized by Google

forma di un predicozzo, specialmente chi confronti il tono di questa conclusione con quello sarcastico verso il Gioberti ed evidentemente partigiano verso il Rosmini, che è in tutto il resto dello scritto. E tutti sanno di che stile l'amarezza dell'animo armasse di solito al Tommaseo la mano. — Qual'era poi il metodo da lui seguito per rappacificare gli animi? Mettere in vista con un'argomentazione, a volte cavillosa, a volte sofistica, le contraddizioni in cui, secondo lui, il Gioberti s'era avvolto nel primo volume degli *Errori;* e poi affrettarsi a soggiungere che " di tali contraddizioni e improprietà parte sta nelle idee stesse dell'autore; ma parte (e ci giova notarlo) nelle parole soltanto "; e lamentare gravemente la troppa severità del Gioberti usata contro i precetti dell'Evangelo; e lasciarsi andare nel determinare la portata delle critiche del Gioberti a ingenuità come queste: " E quand'io giovane, primo in Italia, ragionai del libro *del Rosmini,* non tacqui che le improprietà del linguaggio, e l'assunto di dare a dirittura la storia dell'intelligenza umana potevano aprire l'adito a dubbi e a censure; a' quali due punti riduconsi principalmente gli assalti novelli del dotto prete nemico " [1]). Non in queste asserzioni poteva il Gioberti trovare di che dirsi contento e quetarsi; molto meno innanzi a chi non dubitava di dirgli che " l'opera del Rosmini sarà meditata quando la confutazione del Gioberti non avrà più lettori " [2]). Era proprio quello che ci voleva per metter la pace!

Il Tommaseo, pur troppo, ne dovette rimanere scottato; e ne riparlava ancora in termini risentiti in quell'affettuosa commemorazione del Rosmini, che fece subito dopo la morte del suo grande amico. " Gli mandai, egli allora ricordava, gli mandai (*al Gioberti*) di Venezia quel mio scritto, innanzi che uscisse alla luce, e in lettera privata pregai non volesse parere accodato ad altri avversarii del Rosmini, dall'esule allora lodati, battuti poi [3]). Non rispose

---

[1]) *Op. cit.*, pag. 210.

[2]) *Id.*, pag. 188.

[3]) Questo saggio ammonimento glielo aveva dato in verità anche negli *Studii*, p. 210: « Ah se sapesse a che gente egli abbia colle ire sue dato gioia?

Digitized by Google

egli alla lettera in privato, nè in pubblico alle ragioni mie con ragioni, ma con celie che non provano se non cosa notissima, quanto difficile sia celiare „ [1]).

Ai 24 maggio 1843 Gioberti scriveva al Baracco pregandolo di comperargli per conto suo e mandargli per la posta " una copia dei *Saggi critici* (credo sia tale il titolo) del Tommaseo, dove si trova la mia censura, perchè non l'ho se non in vogli volanti „ [2]). E il giorno dopo, ai 25 maggio, all'amico Claudio Dalmazzo: " Il tuo pronostico sul Tommaseo [3]) si è avverato. Il prode uomo stampò una critica delle cose mie che avrai forse letta. Affinchè tu possa misurare il valor morale di questa critica, bisogna che sappi come il Tommaseo nel 1839 mi scrisse una lettera insolentissima in proposito di quelle poche parole che avea dette sul Rosmini in una nota della *Teorica*. Mi accusava fra le altre cose d'invidia perchè non approvavo in tutto il Rosmini. Non risposi alla lettera; ciò non ostante parlai con elogio di chi l'avea scritta nell'introduzione del *Bello*, come avrai veduto, senza dir parola di risentimento e di censura. Ora il Tommaseo ricambia questo mio generoso procedere con una critica, il cui minor difetto è di non contenere una ragione che valga un quattrino. Fa il tuo conto che il Tommaseo sa tanto di filosofia, quanto tu mi avvertivi che sa di greco; infarinato e nulla più. Ma se lo straparlare di filosofia è lecito a ciascuno, egli dovea meno d'un altro trattarmi come ha fatto, falsificando tutti i miei testi per dar loro un aspetto ridicolo o colpevole, e far parere ch'io non sappia pure i primi elementi dell'italiano e del latino; e credendo di palliare la mala fede che trapela a ogni pagina del suo scritto colle pie giaculatorie e colle volgari pro-

---

Se sapesse in quali animi abbia messo il coraggio della battaglia; che, muti finora, ritroveranno a un tratto il senno e lo zelo, come uomo che raccatta da terra moneta non sua ».

[1]) Tommaseo, *A. Rosmini* in *Rivista contemporanea* an. III, vol. IV, 1855, pag. 21.

[2]) Berti, *Op. cit*, pag. 139.

[3]) Il Massari pubblicando il *Carteggio* vivente il Tommaseo, mise volta per volta la sola iniziale del nome.

Digitized by Google

teste con cui termina il suo discorso. L'insolenza del Tommaseo merita una solenne castigatura e l'avrà. Ma siccome io non potrò darla fuori che verso il fine dell'anno, fanne correre destramente l'annunzio fra i rosminiani, acciò, semplici come sono, non menino trionfo del mio indugio „ [1]).

Se ci si perdona quest'altra lunga citazione, essa non sarà stata inutile a dimostrarci perchè Gioberti scrisse e pubblicò quell'anno il seguito degli *Errori,* e quale segreto e forte stimolo lo spingesse nello scrivere, sebbene usi nell'*Avvertenza alla seconda edizione,* — nella quale il primo tomo fu ripubblicato con tutta la parte nuova degli *Errori,* — parole di squisita cortesia e verso il Tarditi e verso il Barone e verso il Tommaseo. La polemica però continuò ad essere passionata e veemente; quindi anche artifiziosa, qua e là, ed esagerata. Ardeva sempre di dentro la fiamma raggiante forza di eloquenza in invettive a pena ridotte in forma di discussione. Il buon Pellico, che gli aveva mandato più volte la parola della pace, non ne aveva nel '44 ricevuto mai risposta in proposito. Onde scriveva a un monsignore: " Il suo animo mi par quello di un nobilissimo selvaggio: pieno d'amore e di sdegno, di verità e di ardimento „ (*Lettere*, Fir. 1856, 215*).

Ora a noi non giova esaminare a parte a parte gli scritti polemici del Gioberti, perchè ci pare di avere abbastanza chiarito per chi avrà avuto la pazienza di seguirci in questo capitolo, che essi non furono dettati mai al Gioberti dal bisogno di rispondere ad avversarj che gli avessero opposto sode ragioni; bensì dallo sdegno a cui lo eccitavano deboli critici, che non si capacitavano delle ragioni da lui esposte sia contro la dottrina del Rosmini, sia in favore della propria; deboli critici dei quali egli si spassava a rintuzzare l'ardire con volumi pressochè improvvisati, e buttati giù nel calore dell'impeto. Essi pertanto, a nostro avviso interessano piuttosto il biografo che il critico della sua filosofia; e noi se vi faremo ricorso, non si maravigli il lettore che ciò non avverrà molto spesso.

---

[1]) *Cart.*, II, 310.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE SECONDA

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo I.

La teorica della conoscenza nel Rosmini. Esposizione e critica.

Esporre nudamente e per disteso la teorica della conoscenza di Antonio Rosmini, nota, dopo tanto parlarsene e sparlarsene che se n'è fatto, *lippis et tonsoribus,* sarebbe certamente superfluo, e nel caso nostro affatto è inopportuno, avendoci noi proposto di considerarla piuttosto per rispetto agli ulteriori svolgimenti che ne fece il Gioberti. Per noi, quindi, basta delinearla sommariamente, insistendo su quei punti la cui interpretazione è stata e può esser tuttavia più controversa; dacchè è necessario cercar d'intendere esattamente il rosminianismo, prima d'imprendere a valutare le critiche dell'avversario, il quale, come vedremo e come in parte abbiamo potuto vedere fino ad ora, seppe guardar bene in fondo al sistema.

Conchiudendo l'esposizione della sua teorica, — compresa nel secondo volume del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee,* il Rosmini sapientemente scriveva: " Nulla di meno non è così agevole cosa a bene intendere l'esposta teoria, nè si può fare da chicchessia col puro leggere il presente volume, non dandosi sollecitudine di osservare in se medesimo l'umana natura. E senza questa osservazione avverrà altresì, che altrui paia d'averne perfettamente ottenuta la cognizione, quando non avrà che franteso le nostre opinioni e formatosi di quelle un concetto tutto lontano dal vero „ (n. 1036).

Digitized by Google

Queste parole del filosofo, che sono come l'eco di quelle di S. Agostino, da lui già poste ad epigrafe nella prima edizione del *Nuovo Saggio: — Commonebo, si potero, ut videre te videas* [1]) — si possono del resto considerare come una espressione dell'antico concetto socratico (il vero e giusto concetto) della scienza, che è produzione spontanea dello spirito, coteste parole del Rosmini non sarebbe male ripeterle oggi a molti de' suoi paladini, che non gli sono per certo rimasti fedeli, non essendo riusciti ad andare oltre alla lettera del pensiero del maestro.

Bisogna in verità affidarsi più alla critica de' suoi principj che alla cruda esposizione degli svolgimenti da lui stesso fatti, per penetrare sicuramente nello spirito e nella sostanza del sistema, o per giungere a quella " genuina intelligenza della teoria " che il Rosmini desiderava. — Ora, per agevolare appunto una tale ricostruzione, egli stesso indica quattro punti fondamentali, quattro distinzioni di fatto facilmente osservabili da chi si ponga ad indagare accuratamente i processi dello spirito umano; punti sui quali bisogna innanzi tutto fermare l'attenzione, avendo essi tale importanza che, una volta intesi, rendono chiaro e perspicuo tutto il sistema che v'è sopra elevato. Queste quattro distinzioni, come sono dall'autore enumerate, sarebbero le seguenti: 1° tra la sensazione e la percezione sensitiva; 2° tra l'idea e il giudizio della sussistenza della cosa; 3° tra la percezione sensitiva e la percezione intellettiva; 4° tra un atto dello spirito e l'avvertenza dell'atto; per esempio tra il sentire e l'avvertir di sentire. — Nella quale enumerazione nè il numero, forse, nè l'ordine sono esatti, potendosi la quarta distinzione comprendere nella terza, o questa in quella, e andando meglio la terza dopo la prima; ma rispecchiano, ad ogni modo, l'ordine tenuto e lo sviluppo fattone dall'autore nel corso dell'opera.

Per la prima distinzione si pone la dualità che viene raccolta

---

[1]) Vedi su questo motto del *N. Saggio*, l'*Introduzione alla Filosofia* del Rosmini (Casale, 1850) p. 351.

Digitized by Google

nell'unità della sensazione. La quale, resultando dall'eccitamento prodotto sul nostro organismo nervoso da un agente esteriore, presuppone, perchè avvenga, un coefficiente o un elemento soggettivo e un elemento che è fuori del soggetto, e che il Rosmini non chiama oggettivo — l'oggettività importando cognizione e non essendovi per anco nella percezion sensitiva fatto conoscitivo —, bensì estrasoggettivo. Nella sensazione v'ha unità indistinta de' due elementi, il cui prodotto è una modificazione del sentimento fondamentale. Ma sopravviene un grado superiore alla sensibilità, rappresentato dalla percezione sensitiva, nella quale si pone la differenza dell'agente esterno dal nostro soggetto senziente, e si percepisce l'estrasoggettivo. Le due forme o i due gradi sono per lo più simultanei e si confondono per guisa che ne può riuscire malagevole la distinzione: ma non sì che non sia dato di sorprenderli talvolta distinti e successivi. Per esempio quando un fascio condensato di raggi luminosi viene a colpire improvvisamente il nostro occhio, in modo tuttavia che questo non abbia a rimanere offeso dall'azione troppo viva, in tal caso si sente la violente modificazione del sentimento fondamentale, per l'affezione di uno special dolore all'organo della vista, ma non si può contemporaneamente percepire l'agente esteriore (*N. Saggio,* n. 741). Sicchè la sensazione rimane isolata dalla percezione sensitiva.

Non è possibile adunque identificare questa con quella; comecchè, — si badi bene, — nè l'una nè l'altra eccedano la sfera del senso, epperò meglio che *percezione* sensitiva quella che rappresenta un superior grado della sensibilità dicasi, come pure il Rosmini la chiama, *sensazione* estra-soggettiva, per distinguerla dall'altra, che è alla sua volta soggettiva [1]). La stessa differenza sorta con quella non è ancora consapevole differenza, cioè non è vera diffe-

---

[1]) « Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento lo stesso mio organo consenziente, e la chiamo *estrasoggettiva* in quanto sento contemporaneamente un *agente* estraneo al detto mio organo » *N. S.* n. 740 (II, 314). — Come si vede il Rosmini comprende nella sensazione soggettiva o semplice-

Digitized by Google

renza; e l'agente esteriore si sente anch'esso, sebbene esteriore ed estrasoggettivo, non altrimenti dall'organo senziente modificato; ossia si *sente* soltanto, e la sua esteriorità o estrasoggettività ci rimane ancora perfettamente ignota. La differenza, insomma, già intervenuta nel senso, non ha per nulla mutato l'indifferenza dell'intelletto. Delle due parti costitutive della sensazione, l'azione dell'agente esteriore e la passione del soggetto senziente, nessuna ci fa superare il giro del senso, della semplice passione del nostro organismo sensitivo; giacchè la stessa sensazione estrasoggettiva ci fa percepire l'agente esterno non come oggetto, sì come termine correlativo della modificazione sofferta dal nostro sentimento fondamentale; ma tal termine che non si distingua per sè dalla fondamentale unità della sensazione, la quale, pure sdoppiandosi nei due termini del soggettivo e dell'estrasoggettivo, resta tuttavia un medesimo ed unico fatto psicologico.

Inoltre, il senso non può oltrepassare il relativo e il singolo; relativo in quanto termine di passione nostra soggettiva, senza la quale non ha esistenza veruna, singolo in quanto è ancora destituito di qualsiasi nota di universalità, per ragione della stessa sua pura relatività. E il singolo e relativo, come tale, non è per anco oggetto di conoscenza; chè quando conosciamo un oggetto, esso ci è presente allo spirito come qualcosa di opposto e ben distinto da noi, non più quindi rivestito di quella pura relatività, che lo faceva semplice termine integrante d'un modo nostro soggettivo, e neanche, perciò, di quella singolarità, che gli proveniva da una tale relatività. Col senso restiamo nella pura indifferenza di soggetto ed oggetto, nella semplice identità soggettiva; e però non ci è dato di pervenire alla cognizione, essendoci impossibile il *concetto*. Ecco quindi la ragione di quell'altra distinzione, sulla quale siamo ri-

---

mente sensazione un doppio fatto psicologico secondo la psicologia contemporanea, la quale dalla sensazione esclude la localizzazione dell'organo o della parte eccitata dall'urto esterno; dicendo invece percezione la sensazione localizzata.

Digitized by Google

chiamati dal Rosmini: la distinzione fra la percezione sensitiva, — che è la superior forma del senso, ossia il senso dell'esteriore, che si dovrà oggettivare, — e un'altra percezione, che non è più opera del senso, ma dell'intelletto, e il Rosmini perciò dice *percezione intellettiva*. Con la percezione intellettiva nasce l'esperienza ossia incomincia il gran fatto supremo della vita, il conoscere. Che cosa avviene di nuovo? Si riempie, per dir così, una lacuna: il lume che prima colpiva co' suoi raggi la nostra retina, mancava ancora del suo *essere*; poichè non era ancora un lume, bensì il termine esterno di quella impressione luminosa subìta dalla nostra retina, qualcosa di relativo, di pertinente essenzialmente ad essa; nulla che stesse ancora per sè, assolutamente, e avesse in sè le proprie ragioni. Senza la nostra retina, senza la modificazione di essa, quel *quid* esterno luminoso *non sarebbe stato*. Sicchè acquistare una esistenza propria era lo stesso che spogliarsi di quella pura relatività verso il nostro fatto psicologico, e vestirsi d'assolutezza e d'universalità come oggetto di conoscenza. — E con la percezione intellettiva avviene per l'appunto questo: a quel sentito esterno, puramente relativo e singolo, si applica una nota universale, l'essere o l'esistenza; universale perchè applicabile a qualunque agente esteriore offertoci dal senso. L'agente esteriore prima sentito in una perfetta indifferenza soggettiva, ora è dal soggetto distinto, perchè s'avverte che *è* agente esteriore, e diviene oggetto; non più termine costitutivo del modo nostro, ma anche principio assoluto (che sta per sè) d'una azione, che s'è esercitata sopra di noi, e si può esercitare sopra qualunque soggetto senziente. Finisce quindi la pura passività e la soggettività; sorge l'agente, l'oggetto; si pone la vera differenza e incomincia pertanto il conoscere. Quel che non era possibile pel senso, diviene un fatto dell'intelletto; il quale al dato fornito dal senso unisce quella sua propria nota d'universalità: l'essere o l'esistenza. — Ecco, adunque, mostrata l'inanità del sensismo a spiegarci il fatto della conoscenza, per non essersi intesa la vera natura di questa percezione intellettiva, affatto diversa, come s'è visto, dalla sensitiva, e che si può definire

Digitized by Google

" l'unione dell'intuizione di un ente colla percezione sensitiva, o sia un giudizio, una sintesi primitiva " [1]).

Lasciando stare per ora l'intuizione dell'ente, della quale parleremo distesamente più avanti, osserviamo intanto che essa, per la stessa deduzione che ne abbiamo fatta sulle orme del Rosmini, è nel fatto del conoscere un elemento aggiunto dall'intelletto al dato sensibile, e, per parlare il linguaggio di Kant, una categoria, senza di cui il senso non si solleva al grado di cognizione.

Nella netta consapevolezza di tale esigenza è la posizione storica del Rosmini rispetto al sensismo, ch'ei si levò a combattere. Egli con quella fine analisi, che è a tutti nota o, almeno è degna di esserlo, dimostra, dopo e dietro a Kant, che la sensazione per se stessa è un che d'incognito e d'inconoscibile, poichè riman fuori del campo della nostra coscienza; rimane " inintelligibile, non oggetto di nostre cogitazioni e di nostri ragionamenti " (n. 419). Nè qui è il luogo di ripetere cotest'analisi. " Senz'ammettere che lo spirito umano possieda da sè qualche elemento intellettivo ingenito e naturale distinto da una nuda e semplice facoltà, egli non comincerebbe mai a pensare, e perciò non perverrebbe mai a formarsi le idee " (*N.S.*, 389; II, 10).

Questa esigenza il Rosmini la trova affermata così in Platone e in Leibniz, come in Kant; e di questa esigenza ei si fa forte. Ma del vero valore del suo *a priori,* più che cotesta dichiarazione dell'autore, il quale parrebbe non intenda accogliere da Kant se non una teorica antica — quella delle *idee* innate, comecchè tramutate in *forme,* [2]) — ci deve informare la funzione ch'esso compie nel sistema.

Già del gran divario di Kant da tutti gli altri sostenitori del-

---

[1]) *Nuovo Saggio,* n. 964; II, 466.

[2]) « Kant non cava certo tutto dalle sensazioni, e però non si può chiamare un puro sensista, nè ammette le *idee innate,* ma ammette solo delle forme innate, e perciò non si dee riporre tra i fautori delle idee innate ». Rosmini, *Sulla teoria dell'essere ideale, Risp. al p. Giuseppe L. Dmowscki,* in *Opere,* ed. cit., XII, 255 e seg.

Digitized by Google

l'*a priori* non è a dire che il Nostro non avesse chiara coscienza. " Il Kant, egli scrive, che venne in appresso *(dopo Leibniz)*, aggiunse un'analisi più accurata e più profonda delle cognizioni, e trovò ch'esse risultano di due elementi, l'uno dei quali si riduce al sensibile, e quanto a questo disse che non era punto bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si può ridurre in modo alcuno, e di questo conviene cercar l'origine in ciò che portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente il primo elemento, materia della cognizione, e il secondo, *forma*. Sicchè non pose le idee innate nè in sè, come Platone, nè ne' loro vestigi, come il Leibnizio; ma pose innata una parte delle idee, la parte *formale;* e però, secondo il Kant, *tutte* ma non *interamente* sono fattizie. Questo fu un passo notabile, che diede avanti la filosofica scienza " [1]).

Sicchè non isfuggiva al Rosmini che un gran cambiamento era veramente avvenuto con la posizione kantiana dell'*a priori*. In questo nuovo *a priori* non c'era più la conoscenza, ma una parte di essa, anzi una condizione, semplice astrazione filosofica, avulsa dal tutto concreto ed effettivo, che è la conoscenza, unione necessaria della forma con la materia. Il Rosmini accettava che le idee sieno tutte, ma non interamente fattizie, o come diceva il Kant, nel primo pronunciato della *Critica della Ragion Pura:* non v'ha dubbio che tutte le nostre conoscenze cominciano con l'esperienza, e nessuna in noi la precede; ma non tutte ne derivano. — E però neanche pel Rosmini rimangono più le idee innate di Cartesio e di Leibniz; rimane bensì innato (diciamo pure così), come in Kant, un elemento costitutivo di tutte le idee, la parte categorica. E come avrebbe potuto essere altrimenti, se egli trasportava, come altrove s'è veduto, il problema della conoscenza nella formazione delle idee? Le idee, pertanto, non potevano più, secondo lui, esser date; dovevano formarsi. Kant aveva tentato siffatta formazione e l'aveva ridotta alla sintesi originaria della materia e della forma.

---

[1]) *N. Saggio*, n. 393; II, 12 e segg. — Cfr. 365; I, 406 e segg. e 324-26; I, 361 e segg.

Digitized by Google

Passo notabile, osserva il Rosmini; ma bisogna andare ancora un po' oltre; " Restava però a semplificare ancora: restava a ridurre al menomo possibile questa parte *formale* della cognizione „ (394; II, 13). Di guisa che questo minimo possibile al quale egli vuol ridurre l'elemento *a priori* del conoscere [1]), non può essere altro se non una forma della mente, com'egli, infatti, la chiama: *forma della ragione* insieme e *della cognizione* (n. 367).

Bisogna fermar bene questo punto, che è di particolare importanza nella questione del kantismo nel Rosmini; dacchè questi medesimo intendeva di non poter, sul proposito, esser messo in alcun modo con Kant, quando protestava contro il Mamiani, che nella teoria di lui aveva scorto il vizio medesimo onde sono oscurati " tutti i sistemi i quali partono dalle forme dell'intelletto „ [2]). — " Questa confusione e rimescolamento di sistemi disparati, — scriveva allora il Rosmini, — come quello di Kant e il mio, può esser nato nell'animo del C. M. dalla parola *forma* che usa Kant, e di cui uso io pure. Ma io mi spiego; e dimostro quanto immensamente sia diverso il significato in cui adopero io la parola di *forma della ragione,* da quello in cui l'adopera Kant. Non accetto adunque alcuna comunione con Kant, nè alcuna insolidarietà con quelli coi quali convengo nella parola di *forma,* disconvenendo nel significato „ [3]).

Bisogna, adunque, sentir le ragioni per le quali il nostro filosofo nega di convenire con Kant, circa le forme *a priori.* La capital differenza, secondo Rosmini, tra la sua forma e le forme di Kant

---

[1]) *Nuovo Saggio,* sez. IV, cap. IV, art. 2°.

[2]) *Rinnovamento,* parte II, cap. XI, V. Il Mamiani non intese mai Kant. Secondo lui le idee per Kant sarebbero state innate come nel vecchio idealismo: quindi soggettivismo e scetticismo inevitabile. Basti il seguente passo delle *Confessioni di un Metafisico,* n. 83, I, 55: « Secondo il Kant e i numerosi fautori della sua Critica, le idee sono ingenite appartenenze del nostro spirito e non dimostrano e provano fuori di lui nemmanco l'ombra delle realità eterne ed universali che esprimono ».

[3]) Rosmini, *Rinnovamento,* lib. III, cap. XLVII, pag. 307, n. 2, ediz. cit.

Digitized by Google

consiste nell'esser queste soggettive e quella invece oggettiva; con quali conseguenze è facile dedurre, e si sa come studiosamente il Rosmini vi s'intrattenga. — La critica poi da cui il Rosmini parte si riduce a queste proposizioni; le forme di Kant si possono semplificare, poichè non è vero che tutte esse non sieno deducibili dalla esperienza; in esse è confusa con la forma la materia della cognizione, fornita dalla sensazione (n. 374); talchè era naturale che il sistema dovesse peccare di seggettivismo. Ma quando si sia distinta nettamente e sceverata ogni differenziazione importata dalle sensazioni, si arriva a una forma suprema, che è l'unica *essenziale* e *necessaria*, cioè *a priori*, quella dell'essere o della *possibilità* (376-382). La qual forma è agevole scorgere che non è, nè può essere soggettiva, essendo universale e necessaria, dove ogni soggetto è particolare e contingente; e che è all'incontro oggettiva, e dà quindi valore oggettivo a tutta la conoscenza che se ne informa. Sicchè non diciassette forme *a priori* (le due della sensibilità, le dodici dell'intelletto, le tre della ragione); ma una sola; non forme determinate già e determinanti; bensì una forma unica indeterminata. A tal patto, a parere del Rosmini, è possibile salvare l'oggettività della conoscenza.

La critica è ben nota, ed è stata acutamente squadrata anche da B. Spaventa; il quale notò che aveva realmente ragione il Rosmini a pretendere che il vero originario non potesse essere che unico, essendo un assurdo due originarj " come due essenze della stessa cosa [1]) "; aggiungendo: " Ma se ciò è vero, dall'altro lato non si può negare che Kant sopra quelle forme che il Rosmini chiama *relative e parziali* (cioè le categorie), ammette una forma che è la vera forma e per cui solamente esse sono quello che sono. Questa forma è la stessa unità sintetica originaria, di cui le categorie sono semplici *funzioni;* le categorie in tanto sono *unificatrici,* chè tale è la loro natura comune, in quanto si fondano e diremmo quasi si producono (e ciò si vede in Fichte) da quella unità ". — Ma

[1]) B. Spaventa, *La filosofia di Kant,* p. 41.

Digitized by Google

se questa è la vera forma originaria di Kant, osserviamo noi, non è esatto paragonarla nel Rosmini con l'unica forma, cui egli vuol ridurre le forme molteplici di Kant, e che dice idea dell'essere indeterminata. L'unità sintetica originaria di Kant ha il suo equivalente nel rosminianismo, come vedremo discorrendo della percezione intellettiva: qui bisogna limitarsi alla considerazione dello *a priori*, molteplice in Kant e uno nel Rosmini.

Ha ragione il Rosmini in cotesto processo di unificazione? A noi pare che la sua critica sia fondamentalmente sbagliata, se si guarda al fatto della conoscenza, presupposto da Kant, e rassomiglia nel suo procedimento al concetto onde muovano oggi i neokantiani e i positivisti, ricercando, come fanno, la spiegazione genetica, per via della psicologia, delle categorie di Kant [1]).

La questione psicologica se si possano o no ridurre e semplificare coteste forme non empiriche della cognizione, non ha nulla che vedere col problema critico di Kant, il quale criticò la conoscenza, non per arrivare a scoprire delle idee o dei concetti: che, come tali, avrebbero dovuto non scoprirsi, ma esser dati nel fatto del conoscere, (donde la futilità della vecchia metafisica, che s'affannava a costruire ossia a credere di costruire quel che era dato); ma bensì quello che ci desse le condizioni dell'esperienza, — la quale già esiste in atto; — condizioni che sono appunto le forme *a priori*, non quali semplici predeterminazioni dello spirito, forme già belle e pronte, nella quale debbasi come gittare la materia greggia del molteplice sensibile, non insomma preformazioni concrete a guisa delle vecchie idee innate; ma *funzioni* elaboratrici dei dati dell'esperienza sensibile. Di queste funzioni Kant ne trova un dato numero, *deducendole* dalle forme effettive de' giudizj

---

[1]) Con ciò non si vuol dire che abbiano piuttosto ragione i nativisti; che anzi io reputo che la psicologia genetica sia perfettamente d'accordo con lo spirito del kantismo. Penso però che sia un grave errore confondere la questione psicologica con la critica della conoscenza, che è la ricerca di Kant; e credere che la derivazione psicologica dell'idea di causa distrugga l'apriorismo della categoria kantiana della causalità.

Digitized by Google

e però definendole come trascendentali. Il fatto sono i giudizj; tutto ciò che in questi giudizj non può provenire dall'esperienza, e che diciamo *forma* della cognizione o *a priori*, è condizione astratta del fatto, ma non fatto in sè, bensì in altro, cioè nel giudizio, nel concreto conoscere. Donde la differenza tra le idee innate e le forme *a priori*. Fornite il molteplice dell'intuizione (già raccolto per Kant nelle due forme dello spazio e del tempo) all'intelletto: ed entrerà in giuoco la funzione unificatrice di questo; ma senza quel molteplice, non c'è nell'intelletto quell'*a priori*, di cui Kant ha noverato appunto dodici forme. Orbene; quando Rosmini si fa ad analizzare le categorie della modalità o della qualità, e della quantità o della relazione, e ne scorge il necessario annodamento e la possibile deduzione, per conchiudere che tutte dipendono dalla prima categoria della modalità, che è la possibilità, talchè questa sola sarebbe una forma dell'intelletto, ossia un che di non deducibile dall'esperienza, e tutte le altre invece sarebbero dei concetti acquisiti col soccorso della materia, egli ha saltato il vero problema di Kant; perchè le categorie non le ha più considerate siccome Kant le voleva, per quel che sono, pure forme dei giudizj; ma come fossero già idee, concetti belli e formati e per sè stanti. Sono le categorie anche concetti; e come potrebbero non esserlo se se ne discorre? Ma in quanto si considerano trascendentalmente nella loro essenza, come condizione del fatto della conoscenza, non sono al certo concetti o idee, ma soltanto la condizione, il presupposto logico (non cronologico) dei concetti e delle idee, Rosmini, al contrario, tentandone la riduzione, non può non prenderle per concetti; giacchè la riduzione stessa importa, — quel ch'egli infatti dichiara e vuole, — che in esse categorie vi sia non solo forma ma anche materia di conoscenza, ossia che ogni categoria (fuorchè l'unica superstite) resulti essa stessa da una sintesi di *a priori* e di *a posteriori*, e sia insomma un vero e proprio concetto.

E si badi che qui non s'incorre, come potrebbe parere in un circolo vizioso. Sembrerebbe, infatti, una vera e propria petizione di principio il pretendere che il Rosmini avesse considerato come pure

Digitized by Google

forme, coteste categorie, nelle quali ei vedeva, insieme con la forma, anche la materia, la quale è fornita dall'esperienza. Ma bisogna distinguer bene, per esempio, il concetto della pluralità dalla categoria della pluralità. Noi abbiamo il concetto della pluralità; ma non è esso concetto che interviene a determinare la forma di un giudizio particolare; bensì la categoria della pluralità, che è appunto una forma necessaria di esso giudizio. Ora il concetto può esser ridotto dal Rosmini, — e ciò è voluto dalla stessa filosofia critica, — a sintesi di forma e di materia; e del concetto, infatti egli parla, quando nella sua critica scrive: " Questo *concetto* adunque della quantità e della qualità, analizzato, non ha null'altro di formale in sè, se non l'idea di possibilità, o " *di ente in universale* " (282; I, 420). — Sennonchè, Kant non aveva fatto la tavola dei concetti *a priori*, quasi gli premesse scemare il numero, non cambiare il valore delle idee innate; aveva dedotto invece le categorie.

Rosmini ha ragione se si mette innanzi la tavola delle dodici categorie kantiane, e le piglia per altrettanti concetti della mente; ma egli dee convenire che non ha detto neppure una parola contro le conclusioni di Kant, se s'avvede che quelle non sono concetti, ma categorie, pure forme, cioè *parti* trascendenti di concetti. — Questa è la profonda distinzione che va fatta, per intendere Kant, tra le sue forme e le idee innate, tra il suo e l'antico *a priori*. Le idee innate erano preformazioni, le forme kantiane sono funzioni dell'intelletto, dissero in Germania, il Fischer e il Cohen, e fra noi, prima o indipendentemente da essi [1]), lo Spaventa, e ora ripetono tutti o non intendendo o intendendo a metà. Or se si chiarisce la definizione dello Spaventa e de' valorosi critici tedeschi, aggiungendo che la categoria non è concetto, ma condizione del concetto e massima condizione, perchè funzione produttiva di esso, ogni equivoco o falsa

[1]) Siccome ricordò opportunamente Felice Tocco in un articolo. *L'analitica trascendentale e i suoi recenti espositori* (nella *Filosofia delle Scuole Ital.*, XXI, 140 e segg.), che cogli altri che lo seguirono sulle parti più difficili e controverse della *Critica della R. Pura,* nella stessa rivista, gioverebbe veder raccolto in un volume a parte e reso così più accessibile.

Digitized by Google

interpetrazione può essere facilmente evitata. Le idee innate erano concetti; le categorie di Kant non sono più concetti.

Rosmini, adunque, non s'accorse dell'equivoco che l'induceva a quella sua critica delle forme kantiane; equivoco che si sarebbe facilmente potuto ripetere, ed infatti si ripetè per quell'unica forma, che egli conservò, dicendola impropriamente [1]) *idea* dell'ente, anzi la idea per eccellenza, quella che è sommamente oggettiva, e conferisce oggettività a tutte le altre idee, ossia dà loro esistenza di idee; si sarebbe potuto ripetere e rivolgere contro il Rosmini stesso la critica da lui mossa a Kant. Giacchè se l'ente rosminiano fosse davvero un concetto, un'idea — secondo il principio dal Rosmini stesso adottato e tesoreggiato, che pensare è giudicare — non potrebbe non essere il resultato di un giudizio, e quindi non rivestire una delle categorie di ciascuna delle quattro forme dell'intelletto. E, in verità, se *pensiamo* l'essere, che il Rosmini pone a capo del suo sistema, è evidente che nel concetto di esso troveremo quanto alla quantità l'*unità*, quanto alla qualità la *realtà*, quanto alla *relazione* l'*inerenza (la sostanza,* vorrebbe invece il Gioberti) e quanto, in fine, alla modalità, la *possibilità,* o, a giudizio di qualche arguto critico del rosminianismo e dello stesso Gioberti, l'*impossibilità!* Di guisa che le categorie, cacciate dal Rosmini per la porta, gli sarebbero rientrate in casa per la finestra. E come il Rosmini sottrarrebbe il suo essere indeterminato a tante determinazioni e se stesso a una sì grossa contraddizione? Noi vedremo come a chi gli muove cotesta critica ei possa rispondere, e giustamente, che egli rileva nel suo essere indeterminato delle determinazioni che sono semplicemente relazioni della mente col termine del suo intuito, posteriori all'atto dell'intuito, che, invece, cogliendo l'ente, lo coglie come puramente indeterminato. In so-

---

[1]) Lo osservò fuggevolmente anche lo Spaventa dicendo che Rosmini « non ammette le idee innate tranne quella dell'*ente (che come innata non è propriamente un'idea)* . . » nella sua memoria *Kant e l'empirismo,* p. 5, negli *Atti della R. Accad. di Sc. mor. e polit. di Napoli,* vol. XVI, 1884.

Digitized by Google

stanza, quindi, egli non può rispondere se non quel che noi opponiamo alla sua critica delle categorie di Kant; poichè la relazione del termine dell'intuito alla mente che altro è se non la formazione del concetto di cotesto termine? — E nel Rosmini, invero, benchè egli ci parli sempre dell'*idea* dell'essere, bisogna badar bene che l'intuito non dà un concetto, ma la condizione de' concetti. Kant parimenti dice concetti *(Begriffe)* [1]) le sue categorie; ma così per intendere l'intuito rosminiano, come le categorie del Kant, bisogna guardare sovrattutto all'ufficio che quello e queste compiono nelle rispettive teoriche.

Tornando quindi al proposito, non v'ha petizion di principio a richiamare il Rosmini all'esatta intelligenza della forma *a priori* di Kant, quando vuol tentare la riduzione delle categorie, non dei concetti loro, all'unica categoria, l'unica forma dell'essere.

E però dicevamo che la critica del Rosmini è sbagliata, se si guarda al *fatto* della conoscenza, in cui concetti e giudizj esistono già e sono tutti necessariamente ed essenzialmente determinati dalle forme dell'intelletto, che Kant ha enumerate e fissate. Ma è proprio priva d'ogni fondamento cotesta sua critica? Certo che no, come per sè non lo sono le ricerche della moderna psicologia genetica, specialmente in Germania, volte a giustificare psicologicamente l'*a priori* kantiano; ma nè la critica del Rosmini nè coteste ricerche psicologiche valgono contro di Kant, poichè quando c'è realmente il fatto del conoscere, le sue categorie son già tutte poste come categorie, come *a priori,* come forme del conoscere; e quando se ne ricerca la genesi si estrae dal fatto conoscitivo, e si indaga la genesi non di *categorie*, ma di *concetti*; indagine di cui si può avvantaggiare grandemente la psicologia, ma che non ha nulla che fare con la tavola kantiana delle categorie (che si riferisce non alla conoscenza che è in formazione, e perciò

---

[1]) Ma non così semplicemente e puramente; bensì *concetti puri* (*reine Begriffe*). E tutto sta ad intender bene il *puro* di Kant, visto che senza esperienza non v'ha, secondo lui, conoscenza.

Digitized by Google

non si può dire ancora veramente che sia, ma alla conoscenza viva e reale ed effettiva).

Sicchè noi crediamo che veramente una lacuna nella teorica rosminiana della origine delle idee vi sia; e, se qui tornasse opportuno, potremmo particolarmente indicare tutti gli effetti che se ne risentono nella sua gnoseologia, e come quelle altre forme soggettive rispuntino qui e là nella sua spiegazione del conoscere, senza che l'autore se n'accorga. Qui ci preme invece trattenerci sull'analogia di questa forma rosminiana con le forme kantiane.

Abbiamo veduto che già la cosiddetta idea dell'essere indeterminato può esser tale se, al pari delle categorie di Kant, non è un concetto, ma la condizione del concetto e per l'appunto quella funzione unificatrice, per cui il vario della sensazione viene raccolto nell'uno del concetto stesso. Il che vide benissimo lo Spaventa, quando osservò che l'ente rosminiano " non è il risultato del giudizio, ma anteriore ad ogni giudizio, perchè ogni giudizio lo presuppone. Come anteriore ad ogni giudizio e perciò ad ogni conoscere, esso non è conoscere, non è *fatto*, non *esperienza*, ma qualcosa che *trascende il fatto*, l'esperienza, il reale conoscere; cioè, come dice Rosmini, un'*idea innata*, l'*unica* idea innata. Così esso è la *forma*, quel che fa intelletto l'intelletto, la possibilità dell'intelletto e quindi del conoscere " [1]).

Sennonchè, dalla unificazione delle forme kantiane il Rosmini pretende di ricavare la ragione d' un grandissimo divario fra queste e la sua unica forma; talchè il kantismo avrebbesi a ritenere viziato radicalmente di scetticismo, e il suo sistema evitare dal largo questo tristo scoglio. Infatti, osserva il Rosmini, salta tosto agli occhi di tutti che la categoria dell'essere non può essere una forma soggettiva dello spirito umano per natura contingente e particolare; essa che è l'idea eterna, immutabile, universale e necessaria, per modo da comprendere in sè la possibilità dello spirito medesimo,

---

[1]) Spaventa, *Prolusione e Introduz. alle Lez. di Filosofia*, Napoli, Vitale, 1862, p. 120 e seg.

Digitized by Google

che senza l'essere, non sarebbe. — È l'essere dell'intuito soggettivo od oggettivo? La domanda è di gran rilievo nell'interpetrazione del rosminianismo. Cominciamo intanto dall'osservare che, rispetto all'organismo della funzione conoscitiva, l'essere rosminiano, sia esso esterno o sia interno alla mente, è una forma di questa, che si applica al dato sensibile, non in quanto preesista nella mente [1]) — chè, come notò lo Spaventa, esso non è *fatto* – ma in quanto interviene e far esser mente la mente, all'*occasione* delle sensazioni. È notevole a questo proposito un passo di una lettera del Rosmini al Manzoni, che non è inopportuno riferire, dacchè la lettera non è fra gli scritti dell'autore: " Conchiudesi dunque, che nell'idee convien distinguersi la forma dalla materia; la materia non è idea, ma il sensibile, da cui viene la moltiplicità apparente della forma; la forma è l'idea, e questa forma avvolge i sensibili per modo, che acquistano la forma ideale, ma senza perder quella forma che aveano prima, perchè restano quelli che sono nel senso (e la loro essenza sta appunto nell'essere nel senso), ma acquistano una nuova forma rispetto al pensiero, e in questa nuova forma sta l'idea pura. Non è difficile capire che l'aggiunta di una nuova relazione (fosse anche essenziale) non distrugge nulla. Rimangono dunque i sensibili, ma mentre questi prima non sono al pensiero, di poi acquistano una nuova esistenza nel mondo dell'intelligenza [2]) „.

---

[1]) Altri, per iscostare Rosmini da Kant, potrebbe citare qualche passo del primo, dal quale, stando alla lettera, parrebbe che il Rosmini intenda l'*idea dell'essere*, come qualcosa di preesistente nella nostra mente, prima di ogni conoscenza, a guisa delle vecchie idee innate. — Ecco qui, adunque, un luogo del Rosmini, dove anche la lettera parla chiaro: « Il predicato e il soggetto *non esistono prima* del giudizio; è il giudizio che li forma, e dopo che il giudizio gli ha formati, la riflessione li trova nel giudizio » *Sistema filosofico*, §. 47, in *Introduz. alla Filos.*, p. 278 e segg. Qui l'autore parla del giudizio in generale; ma poco dopo (§. 48, p. 379) avverte che il giudizio primitivo onde si producono i concetti non è di diversa natura.

[2]) Da Stresa, 13 novembre 1850. Vedi *Opere inedite o rare di A. Manzoni*, pubbl. da R. Bonghi, Milano, Rechiedei, 1887, III, 127.

Digitized by Google

Di guisa che quest'idea pura non è punto diversa, rispetto alla funzione della effettiva conoscenza, dall'*a priori* Kantiano; e questo per ora ci basta. Vediamo piuttosto come questa forma della conoscenza ammessa dal Rosmini, si unisca con la materia, per dar luogo al conoscere; ossia prendiamo ad esaminare la natura della percezione intellettiva.

Abbiamo riferito più sopra la definizione che il Rosmini dà di essa percezione intellettiva, dicendola unione della intuizione di un ente colla percezione sensitiva, ossia un giudizio, una sintesi primitiva [1]).

Ma egli, tornandovi su, non ripete sempre precisamente lo stesso concetto, e dimostra, a dire il vero, alquanta incertezza, onde non è certamente da meravigliarsi in opera di così vasta mole com'è il *Nuovo Saggio*, pensato e scritto in un tempo relativamente molto breve; incertezza del resto, che bisogna tuttavia risolvere e dissipare, poichè anche il Rosmini è persuaso che " dalla cognizione chiara dalla percezione intellettuale dipende finalmente tutta la questione dell'origine delle idee [2]) ".

Giova a tal uopo scorrere i varj passi, ove se ne fornisce una definizione. " Il giudizio, che pronunzia l'intendimento sull'esistenza dell'agente, e che si riferisce ad esso come produttore delle sensazioni, è l'atto della percezione intellettiva " (*N. S.* 335; I, 365). Questa " è un giudizio mediante il quale lo spirito afferma sussistente qualche cosa percepita dai sensi " (338; I, 367). — " Tra la *sensazione* e la *riflessione* lockiana deve esistere una *percezione intellettuale*, cioè una maniera non meramente passiva com'è quella del senso, ma fornita da una particolare sua attività, che non riceva meramente la sensazione, ma v'aggiunga l'*universalità*, e così componga le *idee particolari* da due elementi, cioè: 1° dall'elemento individuale offerto dalla sensazione, 2° e dall'elemento universale aggiunto dall'attività intellettuale. Composte così le *idee particolari*,

---

[1]) *N. S.*, 994; II, 466.

[2]) *N. S.*, 337; I, 366.

Digitized by Google

sopravviene la *riflessione lockiana,* e scompone queste idee ne' loro elementi, vi trova l'*astratto* ed il *sensibile*.... Ma senza ammettere questa *percezione intellettuale*, la riflessione lockiana non ha materia sopra cui esercitar la sua forza „ (305; I, 324 *n.*). — " La *percezione intellettiva*.... non è che la visione della relazione che passa tra un'idea (l'esistenza), e ciò che percepiamo co' sensi „ (363; I, 400). — " La *percezione intellettiva* è l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea „ (417; II, 30). — Essa " racchiude bensì l'idea di una cosa, ma ad un tempo la determina e fissa ad un individuo attualmente sentito; quell'idea applicata a quel sentito è ciò che lo *illustra*, ciò che fa percepire in esso un ente, che poi dicesi corpo „ (495; II, 93). — " La percezione intellettiva ho detto essere il giudizio che fo d'una cosa sussistente, il quale genera in me la persuasione della sussistenza della cosa; e risulta dai due elementi, *giudizio* sulla sussistenza, e *idea,* della cosa „ (505, II, 100); " è un'*idea* accoppiata colla *percezione sensitiva,* aggiuntovi il *giudizio sulla sussistenza.* Nella percezione intellettiva dunque *idea* e *sensazione* sono legate insieme, e obbligate a moversi di concordia, quasi come i due occhi della fronte, anzi l'idea è come un cavallo generoso impedito nel suo moto da un bue col quale è aggiogato, e al passo del quale dev'egli ubbidire „ (508; II, 108). — " La meditazione... che da' sentimenti forma le idee (*il cui atto evidentemente è la percezione intellettiva*), dee essere una tale attività intellettiva, che possa considerar le cose non come attualmente esistenti, ma in sè, come possibili ad esistere ovecchessia „ (968; II, 469 e s.).

Da tutti questi luoghi riesce chiaro che mentre il senso è passività, con la percezione intellettiva si esplica una vera e propria attività interna, che elaborando i dati del senso, forma i singoli concetti; attività, che molto impropriamente una volta il Rosmini dice *visione* d'una relazione, perchè altrimenti non sarebbe più attività e d'altra parte presupporrebbe qualcosa di visibile, che non c'è, a detta dello stesso Rosmini, prima della formazione del concetto, poichè il puro sentito è perfettamente oscuro alla ma-

Digitized by Google

niera dell'intuizione kantiana [1]). Nè più esatto è il dire che con l'atto di questa percezione intellettiva si applica l'*idea di una cosa* a un attualmente sentito, o altrimenti, che essa è un giudizio di sussistenza, per cui all'occasione della sensazione, si congiunge l'idea di sussistenza con l'idea d'una cosa; perchè allora una tale operazione presupporrebbe già l'intelletto fornito non dell'unica forma dell'essere comunissimo, ma di tutte quante le idee particolari; le quali, al contrario, han bisogno di cotesta operazione onde esser formate. E abbiamo già notato che il Rosmini vuol bene distinta l'idea d'una cosa dal giudizio sulla sussistenza della medesima [2]); ed è per l'origine della prima, dell'idea di una cosa, che dee intervenire la percezione intellettiva, non pel susseguente giudizio, che può sopraggiungere o no, e che ad ogni modo abbisogna di un nuovo e special atto dello spirito, come il Rosmini stesso c'insegna [3]). — La percezione intellettiva, adunque, è un atto spontaneo per cui si rende conoscibile, anzi noto il dato della sensazione, riferendolo o assumendolo sotto la categoria dell'idea, ossia dell'essere indeterminato, in modo da farlo partecipe della natura di questo, dell'idealità, e quindi formarne una idea [4]).

La percezione intellettiva perciò non può essere altro che un giudizio, una *sintesi primitiva*, come il Rosmini, infatti, la dice; la quale suppone necessariamente una attività sintetica originaria, che renda possibile l'unità del concetto, data la materia fornita dal senso e la forma prestata dall'intelletto. Questa suprema facoltà unificatrice o giudicatrice, per Rosmini come — sebbene in

---

[1]) « La sensazione sola, senz'essere accompagnata d'alcuna idea, rimane intelligibile, non oggetto di nostre cogitazioni, e di nostri ragionamenti » *N. S*, 419; II, 30. — « Anschaungen ohne Begriffe sind blind » dice una celebre frase di Kant, *K. d. r. V.* (ed. Kirchmann, Berlin, 1870), p. 100.

[2]) *N. S.* 402 e segg; II. 20 e segg.

[3]) Di questo nuovo atto dello spirito, detto *affermazione*, l'autore tratta ampiamente nelle sue anonime Lezioni su *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*, p. 44 e segg.

[4]) Cfr. *N. Saggio*, 1028; II, 514 e 530; II, 122 e segg.

Digitized by Google

diverso senso — per Kant, è la ragione; la quale è definita dal Nostro come *facoltà di giudicare* o " facoltà che unisce il *predicato* al *subietto,* e così mette nel giudizio la *copula*, o sia forma il giudizio stesso „ (dove si parla non dei giudizj transeunti, ma del primo giudizio [1]); e altrove: " la facoltà di giudicare, e però primieramente d'applicar l'essere alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un *modo* dalle sensazioni offerto, d'unire la forma alla materia delle cognizioni „ (481; II, 84). È *sintesi primitiva* dice egli " quel giudizio col quale la *ragione* acquista la *percezione intellettiva* „ [2]) (1026; II, 514).

La percezione intellettiva, pertanto, non v'ha dubbio che è la funzione propria della ragione; la quale presuppone la sensibilità con le sensazioni e l'intelletto con la sua unica forma, la cosiddetta idea dell'essere.

Ecco, qui han detto tutti, quella vuota forma dell'essere, che non ha nessuna determinazione, recata in giro a disposarsi con i sensibili; i quali dal canto loro sono assolutamente oscuri ed inconoscibili per sè. Misterioso disposamento, dal quale arbitrariamente il Rosmini presumerebbe di fecondare quella grama e stecchita idea dell'intelletto per mezzo di sensibili, che rispetto allo spirito sono come se non fossero! Ma, o c'inganniamo, o è la critica arbitraria, non la teoria rosminiana. Se la sintesi *a priori* di Kant è sufficientemente giustificata dall'unità sintetica originaria dello spirito, e questa trova uno stabil fondamento nell'appercezione trascendentale (vuota e formale identità dell'Io con se stesso), è da guardar bene se altrettanto non possa dirsi per la teoria del Nostro.

---

[1]) *N. S.* 338; I, 368.

[2]) Cfr. *Sistema filosofico* (in *Introd.*, p. 280) §. 49: « Attesa questa proprietà dell'affermazione degli enti reali, noi abbiamo dato a questo giudizio il nome di *sintesi primitiva,* e la facoltà dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, l'abbiamo chiamata *ragione* la quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione ».

Digitized by Google

Il Rosmini, in verità, scrisse nel *Nuovo Saggio* che quella sintesi primitiva, che è il giudizio " col quale la *ragione* acquista la *percezione intellettiva* „ è funzione di un' attività del sentimento fondamentale [1]). Ora anche sul fondamental sentimento è d' uopo trattenersi alquanto a discernere il vero valore, che gli vien dato in tutta la teoria del Rosmini; il quale ci avverte pur questa volta che esso " è un fatto di tale importanza, escluso il quale dalla osservazione filosofica, o dichiarato inosservabile, di tutta la cognizione dell'uomo *actum est* „ (548 *n.*; II, 141). D'altra parte è innegabile, — ci sembra almeno, — che tutte le volte che il Rosmini si trova innanzi a un punto da lui riconosciuto capitale nello svolgimento della dottrina, pur trattandone ampiamente e spesso tornandovi su, non riesce a tenersi sempre fermo a un concetto chiaro e preciso e può perciò presentare qualche difficoltà d'interpretazione.

Nel cap. 3.° della parte quinta della quinta sezione del *N. Saggio* egli si diffonde largamente a porre in evidenza l' esistere di cotesto fondamental sentimento e ad analizzarne la natura, concludendo nel seguente capitolo con questa *più completa* definizione di esso: " un' azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente, e necessariamente da un' energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole, ma può essere variata, secondo certe leggi, e rendersi successivamente più o meno piacevole, o anche dolorosa „ (726; II, 307). — Or qui è strano che il Rosmini, così accuratamente sollecito della precisione, e della proprietà del dire, abbia potuto incorrere nella singolare inesattezza di questa definizione, nella quale invece del sentimento fondamentale, che pur si soleva definire [2]), si procura di definire l'oggetto di esso, e questo medesimo con la più grande indeterminatezza, e, diremmo, soltanto per mezzo del genere prossimo.

---

[1]) *N. S.* 1025, 1026; II, 513 e seg.

[2]) La definizione, infatti, è introdotta con queste parole: « Da queste considerazioni si può raccogliere una definizione più completa del sentimento fondamentale ».

Digitized by Google

Tuttavia dall'insieme dell'analisi precedente, si può bensì desumere che il sentimento fondamentale è, come la cenestesia della psicologia contemporanea, quel sentimento generale continuo (perciò non sensazione) che si ha del corpo come campo di sensibilità o rete sensitiva, che viene a volta a volta modificata dalle esterne impressioni. Ma chè è il corpo, in quanto sentito come organismo sensitivo, se non il soggetto, nel quale viene ad accogliersi l'azione del mondo esterno? E siccome il soggetto che sente (= contenuto del sentimento fondamentale) è quello stesso soggetto che intende, è chiaro che il sentimento fondamentale debba potersi considerare anche più largamente che come semplice sentimento del soggetto senziente; debba cioè potersi assumere oltre che a condizione necessaria e base indefettibile del senso, altresì come base e necessaria condizione dell'intelletto. Di certo il fondamental sentimento, se è *sentimento*, non è ancora coscienza; ma è fondo oscuro della coscienza, dal quale essa si sviluppa. La coscienza, in verità, se come fatto non si può negare, perchè si presuppone nella stessa negazione, dee avere bensì un fondamento trascendentale in ciò che non è coscienza, ma è possibilità sua, come vuota identità dell'Io con se stesso.

Infatti nell'identità vuota, o trascendente, la coscienza ancora non v'è; o meglio v'è soltanto la coscienza pura; ma l'identità diventa piena e forma la coscienza concreta per l'intervenire della differenza che squarci l'identità primitiva. — Sicchè, non potendo negarsi il *fatto* della coscienza, ed esigendo questa l'intervento della differenza in una primitiva imprescindibile identità, è chiaro che la identità primitiva, — coscienza pura —, non è un precedente cronologico dell'identità piena, fecondata dalla differenza; bensì un semplice ma necessario precedente logico, un *momento*, una pura condizione trascendentale del fatto, senz'ammetter la quale il fatto rimarrebbe sempre un puro fatto, fatto cioè, senza la sua spiegazione, la quale è ciò che importa alla scienza.

E che il fondamental sentimento sia dallo stesso Rosmini considerato non solo come base della sensibilità, ma come fondamento

Digitized by Google

anche dell'intelletto, o, per esser più esatti, dell'una e dell'altro insieme, vale a dire della coscienza, ci sembra che non si possa recare in dubbio, quando si ponga attenzione ad alcuni suoi testi notevoli, che giova ricordare.

Dopo aver combattuto la famosa ipotesi del Condillac dell'uomo statua, per la quale il sensismo confidava di spiegare il nascimento del senso (che, invece, inconsapevolmente era presupposto), e aver sostenuto che v'ha in noi dato originalmente un sentimento fondamentale, il Rosmini per conchiudere soggiunge: " Tutte queste riflessioni confermano l'esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po' di seria attenzione sulla natura del Noi; perchè il Noi, che riflette sopra se stesso, *trova che è nel fondo un sentimento che costituisce il soggetto senziente ed intelligente* „ [1]. — Ecco qui profondamente affisata la natura intima e vera del sentimento fondamentale: identità fondamentale dell'Io che sente e dell'Io che intende, al modo stesso dell'appercezione trascendentale di Kant. E nell'*Epilogo della Teoria,* quando già nel corso dell'opera e attraverso i varj e più o men compiuti svolgimenti dati a ciascuno dei punti principali della sua dottrina, l'autore s'è messo in grado di formarsene e d'esprimerne un più sicuro e più chiaro concetto, egli scrive al proposito queste memorabili parole: " Nel nostro fondamental sentimento esistono tutte queste potenze avanti le loro operazioni (*e però trascendentalmente*), cioè il sentimento di me col mio corpo (sensitività), e l'intelletto. — Questo sentimento intimo, e perfettamente *uno,* unisce la sensitività e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività, quasi direi, una vista spirituale (razionalità), colla quale se ne vede il rapporto: questa funzione costituisce le *sintesi primitiva.* Se noi consideriamo più generalmente l'attività nascente dall'unità intima del sentimento fondamentale, in quanto cioè l'*Io* è atto a vedere i *rapporti* in generale, ella è la ragione, e la *sintesi primitiva* diventa la prima *funzione* della ragione „ [2].

---

[1]) *N. S.*, 719; II, 303.

[2]) Su questo luogo (*N. S.*, 1025; II, 513 e segg.) ha richiamato l'atten-

Digitized by Google

Il sentimento fondamentale rosminiano è, adunque, nel suo più esteso e profondo significato *unità perfetta* di senso e d'intelletto, dalla quale è resa possibile la sintesi primitiva, prima funzione della ragione (= facoltà di giudicare, cioè di accoppiare l'essere dell'intelletto col dato del senso). Di guisa che non è già che la forma unica dell'intelletto si porti in giro (non si dice da che o da chi sarebbe portato!) per applicarsi alle sensazioni che stanno da sè; il che presupporrebbe già noti i termini delle sensazioni; e il Rosmini stesso notò la inesattezza di tale interpetrazione, quando esponendo il suo *Sistema filosofico,* rispose all'obbiezione che predicato e soggetto non si possano unire se prima entrambi non sono noti [1]). Predicato e soggetto, forma e contenuto rampollano in un'unica sintesi dall'attività di quel sentimento fondamentale, che è appunto l'unità della facoltà produttrice de' due termini opposti. Sicchè gli opposti non sono nello spirito, se non in quanto presuppongono l'uno; il quale, a sua volta, ha in sè la possibilità

---

zione anche lo Spaventa, *La filosofia di Kant,* p. 37; facendovi seguire un'analisi acuta, ma che non riesce, a nostro avviso, a determinare su questo punto il vero valore del Rosmini. Meglio in *Introduz. e prolus. cit.,* p. 123 e seg.

[1]) « Per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini cioè il sentimento, la realità, nel caso nostro non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio che si suppone ». *Sist. filos.* §. 43; in *Introduz.;* p. 776. Egli fra l'altro risponde: « Perchè si dice, che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone, che il principio che gli unisce, sia l'intelligenza, ossia la volontà intelligente, come avviene nella massima parte dei giudizî: ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere, che quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso di cui si tratta, perocchè l'*essenza dell'ente,* e l'*attività sentita* non vengono già unite dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiam detto: quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'*essere conoscibile* e dell'*essere attivo* (sentito) ». — *Sist. filos.,* §. 45; *Op. cit.,* p. 276 e segg.

Digitized by Google

degli opposti, perche è esso medesimo unità originaria di opposti, — senso e intelletto. " L'*essenza dell'ente*, dice il Rosmini, e l'attività sentita non vengono già unite dalla nostra intelligenza, ma dalla *nostra natura:* quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'*essere conoscibile* e dell'*essere attivo* " [1]) (vale a dire dell'essere ideale e del sensibile o reale). Lasciando andare per ora questa identità, quel che ci preme rilevare è la giustificazione che nella dottrina del Rosmini la sintesi primitiva o percezione intellettuale riceve nei fondamenti trascendentali datile dall'autore.

Cotesta unità del duplice soggetto investe del carattere di necessità la sintesi del contenuto e della forma nella conoscenza; che non sarebbero vero contenuto e vera forma, se non fossero necessariamente congiunti; non dandosi nè potendosi dare forma senza contenuto, nè viceversa contenuto senza forma. Donde scaturisce una conseguenza importante in ordine al valore dell'ente indeterminato, ossia dell'unica forma dell'intelletto, secondo il Rosmini. Vale a dire, se forma e contenuto sono necessariamente congiunti — e lo sono perchè alla loro opposizione nel primitivo giudizio il Rosmini fa precedere la loro unità nel sentimento fondamentale, facendoli svolgere e porre dalla sintesi, che è funzione della ragione, ossia dell'attività di esso fondamental sentimento [2]) —, è un errore parlare di forma rosminiana che dovrebbe combinarsi col sensibile, per dar luogo alla conoscenza, quasi la forma, misera e vuota, stesse da sè, preformata, e avesse ad acquistar quindi tutta la ricchezza del conoscere dal sensibile, con cui va a maritarsi. Nel rosminianismo bene inteso, questa forma non esiste come pura forma, come opposto, prima e indipendentemente dell'identità col contenuto, in che si manifesta per la sintesi primitiva.

L'unità precede gli opposti, nè si distrugge con essi, poichè

---

[1]) Loc. cit. — Cfr. quel che è detto dell'*unità dell'intimo senso* in *N. Saggio*, 352 *n.;* I, 383.

[2]) *Op. cit.*, p. 124.

Digitized by Google

gli opposti, in che si risolve, non sono pura opposizione, ma sintesi necessaria. L'applicazione della categoria alla sensazione non ci pare, come diceva lo Spaventa [1]), una faccenda tutta *meccanica,* poichè il Rosmini pone esplicitamente, come abbiamo visto, quell'unità originaria dello spirito (nel sentimento fondamentale) che servirebbe, secondo l'efficace espressione dello stesso Spaventa, da *ponte di passo* tra il senso e l'intelletto; quel *ponte di passo* che egli non vede nè in Kant nè in Rosmini. Ben riconosce il grande critico *l'unità intima* ammessa dal Rosmini; ma ei giudica che l'autore non ne tenga vero conto, riducendo il conoscere a una semplice applicazione estrinseca [2]).

Sennonchè a tal giudizio si oppone, se io non m'inganno, il testo stesso del Rosmini, dove, nel luogo citato del suo *Sistema filosofico,* nega che i termini di quello ch'ei chiama giudizio primitivo, ossia della sua sintesi *a priori,* sieno congiunti dalla intelligenza o dalla volontà intelligente, innanzi alla quale dovrebbero prima esser noti ambidue; vale a dire dovrebbero già fra loro essere opposti. Il Rosmini ha piena coscienza di quell'unità attiva originaria, da cui si debbono per intrinseco svolgimento prodursi i termini opposti dal conoscere, stretti a lor volta in una sintesi necessaria. E per questa inconscia spontaneità dell'uno primitivo che si dirompe nella dualità sintetica, il Rosmini dice, nel *N. Saggio,* vista spirituale la funzione razionale del fondamental sentimento; vista spirituale onde il sentimento intimo perfettamente uno vede il rapporto dei due termini (1025; II, 513). Infatti se la vista è vista del rapporto de' due termini, questi non si posson vedere come indipendenti e separati l'uno dall'altro; sono bensì da vedersi come necessariamente legati in una unità, che è effetto immediato dell'unità di quel sentimento che vede, e che è appunto l'unità originaria dello spirito.

La percezione intellettiva rosminiana, è, insomma, la *vera* sin-

---

[1]) *Prolus. e Introduz. cit,* pag. 123.

[2]) *Op. cit.,* p. 124.

Digitized by Google

tesi *a priori* di Kant, già com'è posta nel *Nuovo Saggio sulle origine delle idee.* — Continuiamo intanto a sbozzare la teoria nelle linee principali e con l'esattezza maggiore che ci è possibile.

Ed è tempo d'esaminare accuratamente un altro punto, già accennato ed ammesso qui addietro, ma non per anco discusso, nella dottrina della percezione intellettiva, e che è di sommo rilievo nel rosminianismo: vogliamo dire quella forma unica dell'intelletto, che è condizione necessaria del conoscere.

Questa forma unica è pel Rosmini, come è a tutti noto, l'essere indeterminato, comunissimo, universale o possibile, l'essere insomma in quanto è necessario predicato di tutto ciò che può essere oggetto di pensiero. Questo essere che è il cardine di tutto il rosminianismo, è pure il centro cui convergono quasi tutte le questioni che la discussione del sistema ha sollevate, e che si possono classificare in due gruppi: quelle riguardanti il principio dell'essere in sè, e quelle riguardanti il metodo con cui esso è trattato: intorno all'essere cioè, e intorno all'intuito, comecchè questo non abbia avuto la ventura di attirare così insistente l'attenzione e così viva la discussione de' critici, come quello. Ora, siccome all'intuito tenne pur fermo il Gioberti, che ne fece anche lui il fondamento del suo sistema, noi possiamo dirne qui quanto basti a determinarne il valore e per l'uno e per l'altro filosofo. Discorreremo poi del contenuto dell'intuito, dell'essere, — poichè in questo il Gioberti vedremo che si discosta dal Rosmini.

Da quale esigenza speculativa il Rosmini fu indotto a ripigliare l'antica concezione platonica dell'intuito? E, anzi tutto, che importa nella teoria della conoscenza la dottrina dell'intuito?

Il fatto della conoscenza, a chi comincia a specularvi su, si presenta come una necessaria inconciliabile dualità di opposti; dacchè non v'ha conoscenza senza chi conosca (soggetto) e qualcosa che si conosca (oggetto). Soggetto ed oggetto se si confondessero, se non si considerassero nella loro naturale opposizione, non essendo più distinti fra loro, sarebbero una cosa sola; e il conoscere, che è un atto, ossia uno sviluppo, verrebbe a mancare di ciò che

Digitized by Google

gli è indispensabile, e senza di che, nonchè essere, non si può nemmeno concepire: il principio e il termine. Una catena che non abbia il primo e l'ultimo anello, dall'un capo e dall'altro, nonchè esistere, non può nemmeno fingersi in fantasia; e una catena ad un solo anello, in cui il primo è insieme l'ultimo anello, non è davvero una catena, ma semplicemente un anello.

Il conoscere, adunque, richiede impreteribilmente questi due termini opposti, dall'uno all'altro dei quali si sviluppa, e che son detti soggetto ed oggetto; perchè se in parte fosse tale, ed in parte anche soggetto o pertinenza del soggetto, è chiaro che soggetto ed oggetto non rimarrebbero più in quella loro assoluta opposizione, senza la quale non v'ha fatto di conoscenza; e quindi essi stessi non sarebbero più soggetto ed oggetto; i quali, come tali, presuppongono cotesto fatto. D'altra parte, se nel principio conoscitivo si comprendesse anche parte dell'oggetto, il soggetto non avrebbe più innanzi a sè tutto l'oggetto, ossia non avrebbe più l'oggetto vero; e però non potrebbe conoscere con certezza e realtà, i due caratteri d'ogni verace conoscenza. Nel primo caso, pertanto, si cascherebbe nel nullismo, nel secondo nello scetticismo; il quale d'altronde non è se un nullismo temperato, poichè in fondo la conoscenza, che non può superare il soggetto, per giungere all'oggetto, non è una conoscenza vera e propria, ma è piuttosto un'illusione di conoscere.

I termini, adunque, della conoscenza, secondo questa prima naturale e spontanea considerazione del fatto del conoscere, debbono tenersi, ben separati e distinti l'uno dall'altro, in una perfetta e pura opposizione.

Sennonchè la sola opposizione non basta a spiegare la conoscenza, che implica altresì una relazione tra soggetto ed oggetto, e quasi un incontro o un contatto dell'una con l'altro. Se si conosce a patto che qualcuno conosca e si conosca qualcosa, è chiaro che il conoscere medii — quasi tratto d'unione fra gli opposti — fra il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto. Tutto sta, quindi, ad intendere convenientemente di che natura sia siffatta mediazione;

Digitized by Google

la quale, pur congiungendo soggetto ed oggetto, non contamina tuttavia la loro indole specifica e distinta, e li lascia perfettamente opposti, senza confonderli punto.

Ora cotesta singolare mediazione non può essere altro, o almeno *prima facie,* non sembra possa esser altro che la visione mentale, ossia la pura immediatezza. Che se fosse una vera e propria mediazione, ne verrebbe qualcosa che tramezzerebbe fra soggetto ed oggetto; mentre fuori di questi due termini non v'ha proprio altro; dacchè tutto quanto non è soggetto, è fuori del soggetto, opposto ad esso e quindi oggetto. E se nulla tramezza tra soggetto ed oggetto la loro relazione dev'essere necessariamente pura immediatezza, tale però che lasci — siccome vuole cotesta primitiva esigenza del pensiero speculativo — distinti ed opposti i due termini del conoscere. Donde, con impropria ma antica quanto viva immagine, visione mentale o intuito.

Sennonchè dalla stessa analisi che s'è fatta della deduzione dello intuito apparisce evidente, ci pare, ch'esso è intrinsecamente un assurdo. Essa infatti significherebbe una opposizione pura con relazione immediata degli opposti; una opposizione pura, che per rimanere davvero pura, non potrebbe concepirsi se non come identità; laddove la identità, come necessaria identità, proverebbe che l'opposizione non è possibile come pura opposizione.

Ma che importa? La storia va a gradi; e nella scienza si comincia dal soddisfare le prime esigenze del pensiero. Quella naturale e prima concezione di soggetto ed oggetto vuole la pura opposizione; e a mantenerla si può a prima giunta credere che basti trarre a prestito da un altro ordine di fatti, e per via d'una immagine, del resto non bene appropriata, l'operazione del vedere; nella quale, più che in tutte le altre de' sensi, *pare* assoluta l'opposizione della cosa sentita al principio senziente.

Non si vede un oggetto sebbene, anzi, appunto perchè opposto all'occhio che ha da vederlo? Ebbene il conoscere non è se non un veder della mente, per cui l'oggetto rimanendo quel che è, indipendente da quella, ha con pur con essa quella relazione di essere

Digitized by Google

da essa veduto. Di guisa che si vede l'oggetto e si ha perciò il fatto della conoscenza; e intanto soggetto ed oggetto rimangono, come si crede, separati, distinti e indipendenti vicendevolmente. — Operazione, come ognuno può notare, del tutto fantastica, e che scientificamente non può considerarsi già come un fatto, ma soltanto come un'ipotesi. Che se si domanda in qual modo si compie, non si può rispondere altrimenti di come fanno i filosofi che lo ammettono: mistero; comecchè si possa e debba soggiungere che ogni ipotesi scientifica non dev'essere accertata come fatto, bensì fornire, come presupposto, una spiegazione sufficiente del fatto certo, che in questo caso è il conoscere.

Noi siamo molto lontani dal volere che lo spirito pervenga al suo oggetto per intuito. Ma noi crediamo che innanzi all'intuito rosminiano non sia lecito passare oltre con quel disdegnoso dispregio, che Virgilio consigliava a Dante verso gl'ignavi; chè Antonio Rosmini fu alacre e vigoroso pensatore, e del non essere egli riuscito a superare una posizione inadeguata ai bisogni della scienza, bisogna, senza menar le gran meraviglie, ricercare le intime ragioni, e far la parte, che le spetta, alla storia.

Qual'è infine il vizio dell'intuito, in generale?

L'intuito servirebbe a far passare l'idea, per sè assoluta ed oggettiva, nello spirito intuente: sicchè lo spirito, essendo di per sè vuoto, accoglierebbe per pura recettività il contenuto suo proprio, che è l'oggetto conosciuto, dal di fuori. Ora perchè la spiegazione è soltanto fantastica e immaginosa? Perchè laddove l'esigenze stesse, donde si presume di doverla dedurre, condurrebbero a un'assoluta immediatezza — non essendovi nulla, siccome notammo, al di fuori del soggetto e dell'oggetto, — si crede invece che le cose stieno come par che vadano nel fatto della visione corporea, e si ricorre all'opposizione pura; e si cade nell'assurdo dell'intuito immediato. Ebbene, togliamo l'intuito: nella pura immediatezza, soggetto ed oggetto, pur essendo due, sono una medesima cosa, siccome richiede la loro stessa dualità, Il vizio adunque dell'intuito sta nel porre come ricostruito e spiegato ciò che invece si ammette, senz'ac-

Digitized by Google

corgersene, come *dato*. L'oggetto dell'intuizione rosminiana è l'essere, e per legittimare in faccia alla scienza cotesto essere come puramente opposto al soggetto, ossia come assolutamente oggettivo (universale e necessario, laddove il soggetto è particolare e contingente) dal Rosmini s'è fatto ricorso allo intuito. Di guisa che, visto l'intrinseco assurdo dell'ipotesi dell'intuito, la conseguenza effettiva che ne resulta nell'organismo del sistema è che il principio onde si muove, è un puro dato. E in ciò sta, quindi, il vizio fondamentale dell'intuito; porre come spiegata l'oggettività dell'essere, che è invece semplicemente supposta.

Ma se questo vizio ci fa rifiutare con un sorriso l'intuito rosminiano, o perchè concediamo seria attenzione a quella teoria dell'Incosciente, che ha avuto tanto favore, se l'*Unbewust* è anch'esso un puro e semplice dato, non essendo neppure l'Idea pura di Hegel, dalla quale l'Hartmann si vuol discostare, per tentarne una conciliazione con la Volontà di Schopenhauer? E si badi che l'Incosciente hartmanniano è un dato perfettamente analogo all'essere intuito del Rosmini, perchè anche questi è base, ma semplice base della conoscenza, della coscienza, per la quale bisogna, secondo il Roveretano, che l'essere trovi i suoi termini. E come, d'altronde non riflettere che l'odierno positivismo ci parla anch'esso, non pur di termine esterno di conoscenza, ma altresì di *esterne relazioni,* delle quali dovrebbero essere come una copia esatta o uno specchio fedele le relazioni affermate dal pensiero? [1]). È stato giu-

---

[1]) La cagione della grave malattia, onde sono affetti tutti i deboli metafisici contemporanei, crediamo anche noi, sia non avere inteso il Kant. E come avrebbe potuto intenderlo Herbert Spencer — cui nessuno più ormai vorrà fare il torto di negare il titolo di metafisico, e di quella buona metafisica postuma al Kant —, se, da buon positivista di professione, non ha avuto mai la pazienza di leggere la *Critica della Ragion Pura?* — Ce lo confessa candidamente in un suo recente volume egli stesso, facendoci sapere che nel 1844 gli capitò fra mano una traduzione di quell'opera di Kant; ne lesse le prime pagine, dove è presentata la stupenda teoria del tempo e dello spazio (è nota la critica cui poi la sottopose lo Spencer nei *Principj* e ne' *Principj di Psicologia,* misera

Digitized by Google

stamente osservato che se oggi in filosofia non si parla più dell'intuito, non perciò si può dire che non vi si ricorra più; che anzi, oggi più che mai vive nella comune concezione filosofica del fatto del conoscere [1]. Ancora si rappresentano tutti un mondo assolutamente indipendente dal pensiero, e che si conosce riferendo nel pensiero tutto ciò che esso è o appare piuttosto che sia. Talchè per questa parte, il rosminianismo, come i morti d'Italia del Giusti, dopo morto è più vivo di prima [2]; e possiamo perciò studiarlo come cosa viva e con le sue vitali esigenze nella scienza del pensiero.

Rosmini, s'è visto chiaramente, parte nella sua teoria dalla critica di Kant. Anch'egli scorge il lato debole di due opposti indirizzi, dell'empirico e dell'idealistico, in quella bella rassegna storico-critica dei sistemi filosofici, fatta precedere nel *Nuovo Saggio* all'esposizione della propria teorica: dividendo tutti i sistemi in due classi, di sistemi falsi per difetto di principj *a priori* (empirismo) e di sistemi falsi per eccesso (idealismo); ammirabile rassegna che suscitò, com'è noto, l'entusiasmo di Alessandro Manzoni per l'ordine ond'è condotta e per la sottile industria critica con la quale tutti i sistemi vengono scandagliati e valutati, alla stregua

---

critica, che diede luogo a varie polemiche, i cui articoli raccolse lo Spencer ne' suoi *Saggi Scientifici*, saggio IX, p. 313 e segg. della trad. francese, Parigi, 1879); ma siccome egli rifiutava « perentoriamente » cotesta teoria, chiuse il libro. Gli è accaduto in seguito un pajo di volte di riaprirlo, ma sempre con la stessa conclusione, giacchè secondo dice l'autore, egli è un « lettore poco paziente ». Vedi H. Spencer, *Problèmes de morale et de sociologie*, Paris, Guillaumin 1895 (trad. De Vergny) p. 34 *n*.

[1]) Vedi D. Jaja, *L'intuito nella conoscenza*, Napoli, Tip. Università 1894.

[2]) Non si creda del resto che noi non facciamo nessuna distinzione tra l'intuito rosminiano e il non confessato intuito dei contemporanei: quello terminava nell'essere, che se non era l'assoluto, era certamente appartenenza dell'assoluto, e il Gioberti sostenne che era propriamente l'assoluto. Ma è identica la posizione presupposta per l'uno e per l'altro intùito; e per ambidue egualmente l'oggetto riesce un *dato;* comecchè l'oggetto speciale che il Rosmini pone a termine dell'intuito, gli dia un gran vantaggio.

Digitized by Google

di due soli e costanti principj, eminentemente critici, posti poi a capo della dottrina: 1° che nella spiegazione dei fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli; 2° che non si dee assumere più di ciò che è necessario a render ragione dei fatti. I quali due principj, come nota l'autore, si risolvono ambidue nell'unico della ragion sufficiente [1]).

E come Kant conciliò le opposte esigenze di due diversi avviamenti della speculazione, che s'erano a volta a volta conteso il campo, senza mai riuscire a riportare una vittoria definitiva, aprendosi una via media in cui fossero soddisfatte e queste e quelle esigenze, così il Rosmini, notando il difetto di alcuni sistemi e l'eccesso degli altri, ne trasse con critica prudente un complesso di vedute che convenissero e si consertassero in un indirizzo nuovo; il quale, come già quel di Kant, era anche una negazione de' metodi fin allora seguiti. Fino a Kant la spiegazione della conoscenza era stata o empirica o idealistica; da una parte Bacone, Locke, Hume, dall'altra Cartesio, Leibniz e Berkeley. Dalla dualità, — prima e spontanea posizione del fatto del conoscere, — invano s'era tentato dedurre l'unità propria d'ogni atto di conoscenza; poichè una volta si credeva di poterla trovare in un termine e una volta nell'altro; e mai s'era posto mente che l'uno e l'altro dovevano essere nella stessa unità, in cui si doveva risolvere la loro opposizione. Quindi da una parte si ricorreva alla formula dei *cogitata et visa*, ed il soggetto si riduceva non più che a un semplice *globus intellectualis;* dall'altra si pensava di render ragione della conoscenza, con l'ipotesi delle idee innate. Puri empiristi e puri aprioristi non era assolutamente possibile che riuscissero mai a mettersi d'accordo, poichè davanti alla dualità, che bisognava spiegare, si comportavano, a guisa degl'intransigenti, negando o l'uno o l'altro dei due termini.

Venne Kant e disse: non v'ha dubbio che tutte le nostre conoscenze cominciano con l'esperienza; ma non tutte ne derivano,

---

[1]) *N. S.* 26; I, 1.

Digitized by Google

perchè la conoscenza che diciamo fornita dall'esperienza, presuppone alcunchè che da essa non può provenire, e che è, invece, una condizione propria della nostra facoltà di conoscere. Nessuno prima del filosofo di Koenigsberg aveva pensato che si potesse essere empirici e aprioristi ad un tempo e che la disputa antica fosse mai per comporsi. In verità, se la conoscenza proveniva dall'esperienza, ogni contributo del soggetto nel conoscere dovevasi rifiutare, non come semplicemente inutile, ma anzi come dannoso; se all'incontro, dall'esperienza credevasi che non si potesse assurgere alla cognizione, e questa deducevasi *a priori,* alla esperienza era naturale che si negasse ogni e qualsiasi diritto. Il ragionamento dommatico impediva che si guardasse al fatto della conoscenza; e si correva incontro allo scetticismo empirico di David Hume e a quello idealistico del Berkeley, pur di rispettare i diritti della logica, che lavorava sopra un principio ricevuto *a priori* da una parte e dall'altra. — Il principio era che l'unità non potesse comprendere la dualità, e che ne fosse anzi la negazione; donde i giudizj non potevano essere che analitici (pura unità) o sintetici (pura dualità). Se qualcuno fosse venuto fuori a dire che l'unità dovesse stare insieme con la dualità, poichè nel fatto del conoscere unità e dualità non sono scompagnate, e però che, oltre i giudizj analitici e sintetici, o meglio, in luogo loro, s'avesse ad ammettere una terza specie di giudizj, che fossero forniti dei caratteri degli analitici e di quelli de' sintetici — sì da potersi appellare giudizj sintetici *a priori* — tutti avrebbero gridato all'assurdo e alla contraddizione.

Il genio critico di Kant, preso ad osservare il fatto, vide chiaramente che c'eran davvero, e insieme stanti, quegli opposti termini, che eran sembrati sempre fra loro contraddittorj e però l'un l'altro escludentisi; ma non si sbigottì per questo, persuaso che innanzi all'evidenza del fatto rigorosamente accertato dee cedere ogni più antica e ricevuta dottrina [1]). E, grazie a tale spregiu-

[1]) Ci piace ricordare una prova singolare di questo suo assoluto rispetto al fatto, anche non inteso, anche non saputo spiegare, che è, ci pare, uno

Digitized by Google

dicatezza di esame, ei potè rilevare, siccome notò il Rosmini, che tutto il conoscere è giudicare; che il giudizio importa bensì una sintesi, ma una sintesi *a priori;* della quale un termine vien dato dall'esperienza e l'altro, invece, da essa non può affatto derivarsi, ed è necessariamente *a priori,* e quindi appartenenza propria del soggetto. Così l'antico *aut-aut,* o soggetto od oggetto, finiva per sempre; e l'antica vuota unità doveva cedere il luogo alla nuova, piena e davvero feconda di prodotti certi e reali di conoscenza. Non più puro *a priori* e non più puro *a posteriori:* ma come allora conciliare quella contraddizione che fin allora aveva sempre tenuto lontani e ben distinti cotesti due termini? Ecco: l'errore era derivato dal non avere ben osservato e determinato la natura dell'*a priori* e dell'*a posteriori,* e dall'aver sempre creduto che l'uno fosse cosa diversa e indipendente dall'alto. Kant avvertì che l'*a priori* non è senza l'*a posteriori,* nè questo senza di quello; che l'uno è forma, l'altro contenuto del conoscere;

---

de' tratti caratteristici di quello spirito critico che lo condusse al rinnovamento della filosofia moderna. Em. Swedenborg, il teosofo di Stockolma, il 19 luglio 1759, trovandosi a Gothenbourg, a 50 leghe dalla sua Stockolma, avrebbe *visto* scoppiare nella città sua uno spaventevole incendio, nel quartiere appunto ove era situata la sua casa; e dimostrava quindi una grande costernazione innanzi a coloro con cui si trovava. Ma a un tratto si rasserenava: *aveva visto* che l'incendio s'era arrestato appunto alla terza porta avanti a quella di lui. — Ecco che due giorni dopo arriva da Stockolma una relazione del fatto pienamente conforme a quel che nelle stesse ore dell'incendio e a 50 leghe di distanza, ne aveva detto lo Swedenborg. Kant nel 1766 raccontava questo fatto meraviglioso ne' suoi *Sogni d'un visionario* ecc; mostrandosi convinto della verità del fatto, e credendo pienamente alla singolarissima virtù dello svedese; comecchè quel fatto speciale, di cui parlava, chiamasse, secondo lo stile arguto e piccante di quella scrittura, una *visione.* Tornava bensì a raccontarlo, con tutta serietà, 2 anni dopo, in una lettera del 10 agosto 1768, con maggior copia di particolari, mostrandone meglio il carattere meraviglioso, e provando insieme che non se ne poteva affatto dubitare. Vedi M. Matter, *Em. Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine,* Paris, Didier, 1863, pp. 146-150. Ci volevano appunto queste disposizioni di spirito, per poter concepire la *Critica della Ragion Pura.*

Digitized by Google

e che però questo, che è il fatto concreto, risulta dalla necessaria e inscindibile sintesi dell'uno e dell'altro. Così non più idee innate, e non più sensazioni trasformate; perchè tanto nelle une quanto nelle altre, separatamente e singolarmente considerate, si trovava ad un tempo forma e contenuto; e volevasi fornire la conoscenza; laddove in ognuno dei due elementi, che Kant concilia nella sua sintesi, v'ha soltanto una parte di essa; nell'uno la forma, nell'altro il contenuto; per modo che il tutto, che è la perfetta unità di forma e contenuto, il giudizio o l'atto del conoscere, non possa più risultare se non dall'accordo, dalla *coincidentia oppositorum,* per dirla col Cusano e col Bruno.

Orbene. Rosmini, venuto nella storia della filosofia italiana dopo i trionfi devastatori del sensismo, contro il quale invano aveva combattuto in sul nascere col Gerdil e anche col Perrone e con altri minori, più o meno bravi teologi, un opposto dommatismo, dovendo rifare, incominciando dalla speculazione, lo spirito italiano, seppe trarre profitto, come s'è mostrato, dalle nuove teorie di Kant per combattere le dottrine del secolo XVIII. Accettò egli tutta l'analisi kantiana del pensiero, che noi abbiamo sommariamente tratteggiata; ma vi trovò una magagna davvero grave per lui, che poneva mano alla sua costruzione filosofica con quegl'intendimenti morali e religiosi la cui natura e ragione discorremmo abbastanza nella prima parte di questo nostro studio.

Se per Kant, quello che rende conoscibile la sensazione (l'intuizione sensibile) è la forma dell'intelletto, e se la sensazione è un prodotto di quella facoltà del senso, cui un vecchio processo incominciato da Socrate nel Teeteto, e innanzi già da Senofane, e proseguito di poi con assai triti argomenti fino al tempo nostro ha con inappellabil sentenza giudicato infido ed incerto, se la forma o categoria è una pertinenza del soggetto, donde viene al conoscere quella certezza, che è suo necessario carattere?

Come la scienza può mai assicurarsi che la conoscenza colga l'oggetto nella sua realtà e genuinità, se i due elementi onde si fa risultare sono soggetti a tutte le anomalie, delle quali può essere

Digitized by Google

affetta la facoltà conoscitiva di ciascuno, e quindi la facoltà conoscitiva in genere? — Le conseguenze scettiche di una siffatta interpetrazione di Kant erano dunque inevitabili; e contro il sensismo del sec. XVIII non pareva che si contrapponesse e si potesse altro contrapporre che lo scetticismo impotente e però intollerante dell'ab. di Lamennais; laddove al Rosmini importava, piuttosto, salvare non solo la religione, ma questa con la scienza; e progredire sul secolo precedente, non vanamente reagire contro di esso.

Certamente l'interpetrazione scettica di Kant era sbagliata, ma per altra ragione, forse, e più valida di quella arrecata in mezzo da certi suoi recenti fautori. Il vero è che dopo Kant non si può più parlare di scetticismo nella conoscenza, per lo stesso motivo per cui diciamo tutti che il suo criticismo distrusse *(per gli uomini di buona volontà!)* l'antico dommatismo. Con Kant il problema gnoseologico e l'epistemologico s'è affatto trasformato; ed essendosi riconosciuta falsa la posizione antica di soggetto ed oggetto nel fatto del conoscere, posta sovra nuovi termini la questione, son venuti a perdere ogni ragion d'essere i criterj desunti dall'antica posizione. Prima soggetto ed oggetto erano assolutamente e semplicemente opposti: ebbene, in siffatta opposizione si poteva dire dommatico o scettico un sistema, secondo che sosteneva che, conoscendo, il soggetto arrivasse o no fino all'oggetto, ovvero che nel conoscere fosse compiuta ed esatta, o pur no, la corrispondenza fra i due termini opposti. Ma quando Kant ha dimostrato che non c'è cotesta pura opposizione di soggetto ed oggetto, che l'oggetto non è tale, non è se medesimo, se non è nel soggetto, se non ha quella forma necessaria, onde ha da esser fornito, e che è pertinenza del soggetto, quando insomma Kant ha prodotto, giusta la similitudine sua, in filosofia la stessa rivoluzione, che Copernico aveva fatto al tempo suo nella astronomia, non ha più senso la domanda: il soggetto coglie o non coglie l'oggetto? *La categoria è vuota senza l'intuizione, e l'intuizione è cieca senza la categoria;* materia e forma, adunque, non sono più separabili, e la loro dualità è legittimata dalla loro unità originaria.

Digitized by Google

Lo scetticismo, adunque, presupponeva l'oggetto estrinseco al soggetto, la pura opposizione, la dualità assoluta, come altrettanto presupponeva il dommatismo, questo e quello consistendo nella correlazione, o ammessa come giustificata arbitrariamente (dommatismo) o non saputa giustificare (scetticismo), fra i due termini sempre opposti. Di guisa che, sfatato da Kant il presupposto che era falso, il sistema suo non pure non potevasi più impugnare di scetticismo, ma esso aveva dimostrata assurda e insussistente la veduta che lo sorregge. Lo scetticismo era per sempre caduto col suo fratel germano, il dommatismo.

Sicchè commetteva senza dubbio un errore di critica il Rosmini, quando accettando o rifacendo per conto suo l'analisi che mena alla scoperta della sintesi *a priori*, indietreggiava infine innanzi al fantasma dello scetticismo o soggettivismo, fantasma creato nella sua mente dalle diuturne esercitazioni nel campo della vecchia metafisica, e ritrovato poi nella teorica di Kant. — Eppure è giustizia riconoscere che Rosmini, successore immediato di P. Galluppi in Italia, se non andò fino in fondo nel kantismo, certo vi penetrò più addentro, come sopra notammo, che non fosse riuscito al filosofo di Tropea; il quale già affermava che con la stessa dottrina del Rosmini, per quel che riteneva del kantismo, " la realtà della conoscenza non ha più fondamento „. — D'altronde si ponga mente allo stato della cultura filosofica italiana, da noi delineato, quando sorse il rosminianismo, il quale perciò non poteva non improntarsi di quei caratteri di spontaneità primitiva, che son proprj d'ogni speculazione nuova in una storia speciale di civiltà.

Il kantismo in Italia, dopo i secoli della rinnovata e infeconda scolastica, non poteva a un tratto fruttificare, come avrebbe potuto in un pensiero maturo, lungamente e severamente educato nella ricerca filosofica, invece che miseramente intristito nella vuota ripetizione; e s'è visto che, prima di Galluppi, se non passò inosservato, dai Baldinotti dai Soave e dallo stesso Romagnosi fu del tutto incompreso. E Alfonso Testa, che più di tutti ebbe coscienza chiara e precisa dell'importanza di Kant nella storia della

Digitized by Google

filosofia moderna, e s'adoperò per primo a dare un'esposizione critica compiuta dell'opera capitale del filosofo di Koenigsberg, e non senza qualche ragione potè esser detto " l'unico *kantiano*, che abbia avuto l'Italia, sebbene egli non accettasse nessuna filosofia come definitiva „ [1]), tuttavia rimane sempre persuaso anche lui che Kant non fosse riuscito, distruggendo il sensismo, a sostituirvi altro che " un sistema soggettivo che distrugge la scienza verace „ [2]).

E v'ha di più. Abbiamo dimostrato che, se risorse col rosminianismo, la filosofia in Italia era sorretta e riceveva il primo impulso da un bisogno universalmente sentito di ristorazione del sentimento religioso, che a sua volta richiedeva un conforto dalla scienza.

Ora il criticismo di Kant, con la sua netta distinzione tra fenomeno e noumeno era giunto a scalzare ogni più salda dimostrazione dell'esistenza di Dio; e, per la posizione storica del Rosmini, negare la possibilità di questa dimostrazione, era come una negazione di Dio, dopo i terribili assalti della filosofia del secolo XVIII. — Ecco perchè interpetrate le categorie kantiane come forme puramente soggettive, dovesse il Rosmini essere spinto ad oggettivare, se gli riusciva, quell'unica forma, ch'ei metteva al luogo di tutte le categorie; oggettivare, perchè rimanendo in questo primo momento della speculazione italiana quella concezione spontanea del fatto del conoscere, per cui oggetto e soggetto sono affatto opposti fra loro, quella specie d'usurpazione del soggetto nel campo dell'oggetto, che sarebbe avvenuta con Kant, doveva necessariamente cessare onde ristaurare quel giusto equilibrio, che è condizione necessaria d'ogni verace conoscenza.

---

[1]) Credaro, *Op. cit.*, in *Rend. Acc. Linc.* s. 4ª III, 241.

[2]) Come scrisse nell'ultimo suo libro: *La mente dell' abbate Giuseppe Taverna,* Genova. Tip. de' Sordo-muti, 1851 p. 82. Il Credaro non mette in rilievo quest'atteggiamento significantissimo del Testa verso di Kant.

Digitized by Google

Kant, osserva il Rosmini, s'ingannò credendo soggettive le forme dello spirito; ed era naturale che s'ingannasse, poichè ne ammise tante; se le avesse ridotte, come si può e devesi, a quell'unica necessaria ed essenziale, che è la forma dell'essere, si sarebbe di certo accorto dell'oggettività di essa. E ridotta all'essere la forma del conoscere, più facile era, osserviamo noi, che il Rosmini s'ingannasse a sostenerne l'oggettività. Chè la vecchia opposizione di pensiero ed oggetto, era anche opposizione di pensiero ed essere, dappoichè oggetto del pensiero è tutto quello che è (perfino il pensiero, rispetto al pensiero riflesso), vale a dire l'essere universale massimo, sotto il quale si subordinano tutte le universe esistenze. E l'essere, la forma suprema di quell'aristotelismo, che è il fondo dell'educazione filosofica del Rosmini, come poteva essere una mera forma soggettiva dello spirito umano? No; l'oggettività era la natura propria dell'essere. E invece dalla teoria kantiana adottata derivava, che cotesto essere fosse per l'appunto una forma dell'intelletto: dovevasi forse fare soggettiva ed oggettiva insieme l'idea dell'essere? — In questa frase, anche, di *idea dell'essere,* che il Rosmini ripeteva dopo aver fatto dell'essere o della nozione dell'essere una categoria, a mo' di quelle di Kant, si appiattava un'altra insidia. Idea? Ma Platone dimostrò l'eternità ed immutabilità dell'idea, che sta da sè superiore all'umano intelletto e alle cose sensibili, le quali ne partecipano soltanto metessicamente, rimanendo essa puro oggetto, in che lo spirito deve affisarsi. Ecco un'altra ragione per consacrare l'antica scissione tra pensiero ed essere, e l'usato amminicolo dell'intuito.

Per questo atto misterioso della mente, — atto contraddittorio, che presuppone la mente intanto che per esso la si vuol formare, — l'essere è fuori, ma è anche dentro della mente. V'è dentro come un lume pe' suoi raggi (la cara immagine degli scolastici, tornata in onore col rosminianismo, che per questo rispetto è prettamente scolastico); lume che è fuori, per se stesso, della mente, ma vi projetta su la luce, che è la conoscibilità delle cose, cioè la forma dell'intelletto.

Digitized by Google

Ora, fare la critica di questa posizione è utile, ed è stata fatta; l'intuito è stato sorpassato con Kant, e noi, forse, l'abbiamo provato. *Multa renascentur quae iam cecidere!* Ma in Italia era veramente caduta la concezione dell'intuito? No; perchè vigeva il dommatismo inglese e francese, che se non parlava d'intuito, si rappresentava bensì il pensiero e il suo oggetto nella stessa posizione. E poi, critichiamo pure per sè l'intuito rosminiano; ma non è anche interesse della scienza indagare qual parte l'intuito abbia nella teoria del conoscere del Rosmini? Se esso non fosse essenziale nell'organismo della conoscenza, che il Rosmini stabilisce nella sua teoria, l'intuito non vi sarebbe forse inutile, non sarebbe forse una semplice appiccatura, da non doversi tenere in conto da chi vuol fare una valutazione speculativa del sistema? Guardiamo un po'.

Che cosa suppone la teoria del conoscere come la fa il Rosmini, e, in genere, ogni teoria del conoscere? Come il necessario presupposto della matematica è che vi sieno lo spazio e il tempo, (donde la figura geometrica e il numero), così la gnoseologia presuppone imprescindibilmente il fatto del conoscere. Ora conoscenza non v'ha senza una facoltà di conoscere, una mente, e una cosa a conoscere.

La mente, adunque, è condizione essenziale e principio necessario della cognizione; e nessuno che voglia fare una teoria di questa, può cominciare dal negare la mente; e molto meno vuol negarla il Rosmini. Data la mente, secondo il Rosmini, essa consta di tre essenziali facoltà costitutive: senso, intelletto e ragione, triplicità che è insieme unità di sentimento fondamentale, donde si sviluppa la ragione, funzione unificatrice *a priori* dei prodotti del senso e dell'intelletto. Ma è evidentissimo, per la stessa teoria del Rosmini, che mancando una forma della triplicità della mente, manca altresì l'unità, ossia la mente stessa, e finisce quindi la conoscenza. Di guisa che la necessità stessa di questa importa anche la necessità immanente della mente e come unità e come triplicità; e però la necessità del senso, dell'intelletto e della ragione.

Negate nella dottrina del Rosmini l'intelletto, e la conoscenza

Digitized by Google

è bella e ita. L'intelletto è parte costitutiva ed integrante dell'organismo del conoscere. E in che esso consiste? La intuizione dell'essere è ciò che costituisce l'intelletto, dice il Rosmini al principio della sua *Logica* [1]), riassumendo quanto ne aveva detto nella *Ideologia*. Dove infatti aveva scritto che l'intelletto è " la facoltà di veder l'essere indeterminato „ e, poichè la ragione è la facoltà che unifica forma e materia nella cognizione, che " l'*essere* è l'oggetto essenziale dell'intelletto e della ragione „ per modo che " queste facoltà (intelletto e ragione) non esistono in noi, se non perchè v'ha in noi la *vista permanente dell'essere* „; e aveva conchiuso: " È dunque l'*essere* che trae, come oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama *intelletto,* e lo rende idoneo a vedere poi quest'essere in relazione co' modi particolari dalle sensazioni somministrati, idoneità che si chiama *ragione:* in una parola, l'idea dell'essere congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e la nostra *ragione;* è ciò che ci rende enti intelligenti, animali ragionevoli „ [2]). — Avesse in ciò, com'egli tenta qui dimostrare, S. Tommaso d'Aquino dalla sua, o pur no, certo è che per l'autore l'intelletto, e, secondo appare anche da questo passo, la ragione, non possono sussistere senza l'intuito immanente del-

---

[1]) Rosmini, *Logica*, Torino, Pomba, 1853, n. 65, pag. 1.

[2]) *Nuovo Saggio*, 481-482; II, 84. Cita cotesti passi anche V. Lilla nella sua memoria sulle *Fonti del sistema filosofico di A. Rosmini* nel vol. *Per A. R. nel Primo centen. della sua nascita,* Mil. 1897, part. I, p. 260; e li cita a conferma di questa sua asserzione: « L'essere ideale (*non l'idea dell'essere, ma proprio l'essere?*), secondo Rosmini, congenito alla mente, la costituisce in atto, la crea, ed è mezzo o *conditio sine qua non* di ogni conoscenza ». E più in là scrive: « L'essere ideale, aderente alla mente, forma la condizione *a priori* della possibilità della conoscenza umana e torna assai evidente ecc. ». p. 262. — E Agostino Moglia nel suo scritto *L'essenza e l'origine dell'essere ideale* (ivi p. 174) non dubita d'affermare, in sentenza del R., che « basta un filo di logica e di riflessione per intendere, che l'*essere* virtuale e l'*essere iniziale* non sono due cose sussistenti, ma *sono due concetti dialettici nella mente umana.* — L'essere virtuale e iniziale..... essendo una verità ideale ed astratta esiste soltanto nella mente ».

Digitized by Google

l'essere. Nè egli ammette un intelletto che sia *potenza* d'intuire l'essere; *atto essenziale* lo chiama nel luogo citato del *Nuovo Saggio,* e nella *Logica atto essenziale e immanente* di una " intuizione primitiva e naturale dell'essere indeterminato, che *mai non cessa* nell'anima intellettiva e la rende tale „ [1]). — " *L'intuizione dell'essere*, ei dice in un'importante lettera già ricordata, *Sull'essenza del conoscere*, — non FORMA sola l'intelligenza umana, ma tutte le intelligenze che sono, o sono possibili „ [2]). — E al Manzoni riluttante in sulle prime ad ammettere innata l'idea dell'essere, scriveva nel 1831 che essa è " come un elemento nella natura del nostro spirito „ [3]). — È dottrina adunque del Rosmini che se la mente è potenza del conoscere, poichè nella sua originaria identità deve intervenire la differenza all'occasione delle sensazioni, è però immanente potenza, poichè non può esser priva di quell'intuito, che le conferisce la potenza di conoscere, ossia, che la mette in essere. L'intelletto non si può concepire senza quella forma *a priori,* che deve entrare in giuoco nella percezione intellettiva. Ora chi non vede che questo vincolo di necessità, che stringe l'essere, — dicasi pure per un intuito, — alla mente, è fecondo di conseguenze importantissime in ordine al valore dello *a priori* rosminiano? — Il Rosmini ammette un *a priori,* forma dell'intelletto, corrispondente alle categorie di Kant, senza il quale *a priori* è vano ogni sforzo che si faccia per spiegare il problema della conoscenza; e questo *a priori* è l'essere che applichiamo ai dati fornitici dall'esperienza sensibile. Poi soggiunge: badate; l'essere, è vero, l'abbiamo nel nostro pensiero e ne facciamo l'uso preziosissimo che ne ho indicato; ma esso non è in noi se non come luce proveniente all'intelletto nostro

---

[1]) *Logica, l. c.* Quivi dice pure *abito* e *potenza* l'intelletto, ma sotto altri e diversi aspetti; definendolo atto essenziale ed immanente rispetto all'intuizione dell'essere.

[2]) Lett. a Benedetto Monti, da Stresa, 28 decembre 1841, pubblic. nella *Pragmatologia Cattolica* di Lucca, novembre-decembre 1847; e riprodotta nell'*Introduzione alla Filosofia,* ediz. cit. p. 347.

[3]) Lett. cit. dell'*Epistol.* del Manzoni, vol. III, p. 37.

Digitized by Google

da un esterno lume oggettivo, che l'intelletto vede per un suo "senso intellettuale" o "spirituale". — Sennonchè, è lecito opporre all'acuto filosofo: che dobbiamo avere questo *a priori*, questa forma originaria dell'intelletto l'avete provato, e non si può rifiutare; ma che questa luce, alla quale ci è possibile vedere il mondo oscuro de' sensibili, sia propriamente luce di luna e non già luce di sole, dove e come l'avete dimostrato? Noi si accetta il primo pronunziato, che vale a spiegarci il fatto del conoscere; ma del secondo, gratuito ed arbitrario, non sappiamo proprio che farcene. E voi stesso c'incoraggiate a non tenerne gran conto. Perchè, di grazia, o quest'intuito è un amminicolo fantastico cercato a riporre fuori e indipendente dal soggetto l'oggetto, dal pensiero l'essere (e rimarrebbe a indagare questa esterna sede dell'essere), o è affatto inutile; ed appunto per fondare cotesta indipendenza dell'oggetto, o la sua assolutezza voi lo tirate in ballo. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o, per dirla con voi, se l'intuito dell'essere *costituisce, forma* il pensiero? Può un momento il vostro essere sfuggire e sottrarsi allo sguardo del soggetto, in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero?

Se lo trae dietro, ci direte, è un'espressione inesatta; direte che è la terra che gira intorno al sole, e non viceversa il sole che giri intorno alla terra: e che, quando avremo corretto la nostra espressione, affermando piuttosto che il pensiero deve sempre necessariamente andar dietro all'essere e deve vederlo incessantemente, vi basterà farci osservare che gli andrà dietro, ma non potrà mai afferrarlo, potrà vederlo, toccarlo mai; che il legame, insomma, tra pensiero ed essere è bensì necessario, ma è semplice intuito, fondato sulla distinzione de' due termini.

Ora il guaio è appunto questo: che la necessità è essa appunto la negazione dell'intuito, che importa separazione, mentre la necessità implica identità. Il Rosmini, adunque, a parer nostro, nella

Digitized by Google

sua teoria stringe indissolubilmente pensiero ed essere; se stringa il pensiero all'essere o l'essere al pensiero è vano per noi fermarci a rilevarlo, perchè in ciò l'autore non poteva essere più filosofo, ma quel che i tempi volevano.

Data questa necessaria relazione, egli non poteva più sottrarsi alla conseguenza che ne derivava, della identità di essere e di pensiero. Credeva bensì di sottrarvisi appellandosi a quell'intuito, donde non gli era possibile trarre alcun partito, per la fortissima ragione, che, essendo egli indotto dalla esigenza speculativa del kantismo a porre l'immanenza necessaria di esso intuito medesimo, con essa risorgeva inevitabilmente la identità di essere e di pensiero. E risorgeva inevitabilmente per quella stessa teoria svolta dal Rosmini nella critica della male intesa sintesi *a priori* di Kant; dove si appellò al principio di contraddizione, come già il Galluppi, per dimostrare che i giudizi necessarj (necessarie relazioni, come quella da lui posta tra essere e pensiero) non possono essere che analitici, fondati cioè sulla identità di soggetto e predicato.

Di guisa che, se al Rosmini l'intuito non può servire se non come una fallace scappatoja per creder di salvare una falsa oggettività, che, perchè tale, noi non abbiamo a chiedere al suo sistema; se egli dalle esigenze della sua stessa dottrina è costretto a porre esplicitamente una necessità di vincolo tra pensiero ed essere, la quale, a causa della identità che ne consegue, è la negazione pura e semplice di quella pura opposizione, per la quale soltanto ei fa ricorso all'intuito, è il caso proprio di dire che a combattere nel Rosmini la *teoria* dell'intuito, si uccide, come Maramaldo, un uomo morto.

In breve: Rosmini ammise e credette di non potere fare a meno di un intuito che tramezzasse tra pensiero ed essere; e con ciò stimò discostarsi dal soggettivismo scettico, che ritrovava nel criticismo kantiano; ma siccome aveva accettato il meglio di questo, che cioè l'*a priori* fosse la sola forma del conoscere, non tutto il conoscere, — non potè non fare che il suo intuito non fosse tale solo di nome, e non potè non fornirlo nel fatto di tali caratteri che lo

Digitized by Google

rendessero tutto il contrario di quel che suona: ossia identità, in luogo dell' opposizione.

E si badi bene a questa novità dell' intuito rosminiano. L'antico intuito non era intuito dell' essere puro, ma delle idee (concetti) o delle idee viste in seno dell' essere. È pregio dell' opera citare un luogo del Malebranche dove parrebbe di trovare la fonte diretta della teorica rosminiana della percezione intellettiva. Scrive il padre oratoriano: " Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception, *sentiment* et *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre âme (il Rosmini avrebbe detto: del nostro sentimento fondamentale, che del resto per lui è la essenza dell' anima [1]), et c'est Dieu qui la cause en nous; et il la peut causer quoi qu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée, qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu (per Rosmini leggi: essere ideale) et nous la voyons parce qu'il lui plaît de nous la decouvrir: et Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présens, afin que nous le croyons ainsi, etc. „ [2]). Parrebbe che con poca variazione Rosmini abbia ripetuto Malebranche; pel quale, come pel Rosmini la percezione intellettiva resulta dal sentimento e dalla idea pura, e l' idea pura non è nel soggetto; ma da questo è intuita fuori, nell' essere. Ma ecco la profonda differenza tra Malebranche e Rosmini, che è pure la differenza tra il vecchio idealismo e l' idealismo kantiano, detto dal Kant stesso *idealismo trascendentale*: nel Malebranche il sentimento è inutile, perchè l' idea, così come la si contempla in Dio è una idea già formata, un concetto particolare; cosicchè alla cognizione non serve punto l' esperienza; in Rosmini invece l' idea pura dell' intuito, non è propriamente un' idea, sì è la condizione delle idee; è la semplice forma, la quale non è se non in quanto è pure il suo contenuto, che dev' esser prestato dal-

---

[1]) Vedi *Psicologia,* part. I, lib. I, cap. 8°, ediz. Novara, Miglio, 1846.

[2]) *Recerche de la Verité*, liv. III, 2 part. chap. VI, ediz. Paris, David, 1721, vol. II, pag. 109.

Digitized by Google

l'esperienza sensibile. L'intuito di Malebranche è visione di tutte le idee particolari; e, ammessolo, non si sa più che ci stia a fare nella conoscenza tutto il mondo dei sensibili: l'intuito del Rosmini non giova per sè ad offrire nessuna delle idee particolari, nè basta quindi alla cognizione: il suo oggetto si può dire, ed è detto dall'autore una *idea;* ma è una idea trascendente, — un concetto puro, direbbe Kant, — che non vive nelle singole idee, se non s'accoppia all'opera del senso, ai prodotti soggettivi della sensibilità. Insomma, con l'intuito malebranchiano restava veramente l'oggetto del pensiero opposto al soggetto; con l'intuito rosminiano s'è creduto che rimanesse fuori ed opposto soltanto la forma dell'oggetto; ma s'è creduto a torto, poichè la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto. Ed or si dica che genere d'intuito fa rinascere il Rosmini! Il soggettivismo nuovo, il vero soggettivismo di Kant, ch'egli trapiantava in Italia, non permetteva che s'innestasse sul suo prospero ceppo il vecchio ramo dell'intuito. Ebbe bensì il Rosmini dei forti motivi per infiggervelo, e tentarne ancora un ringiovanimento; ma i succhi stessi del ceppo fecero intristire e seccare l'innesto.

Non ha, a nostro avviso, altro valore l'intuito dell'essere nel sistema del Rosmini e del Gioberti, che, come vedremo, ne accetta la posizione; e crediamo di avere sufficientemente confortato la nostra sentenza, onde venire a discorrere diligentemente dell'oggetto dell'intuito stesso, ossia dell'essere rosminiano; al quale s'intende che noi attribuiamo una posizione diversa da quella voluta dal Rosmini, rispetto al pensiero, secondo le conclusioni della critica fatta finora. In questo punto crediamo, appunto, che la vera storia del rosminianismo sia quella che non è pura storia (descrizione) del pensiero del Rosmini, ma quella che ne è insieme la critica.

Digitized by Google

Capitolo II.

Continuazione.

E prima di tutto; dobbiamo dire *ente* o *essere*, l'oggetto dell'intuito rosminiano? Il Rosmini, infatti, fa differenza fra le due espressioni. Nel *Nuovo Saggio* egli preferisce usare la voce *essere*; infatti rilevando una volta la consonanza della sua dottrina con quella di Tommaso d'Aquino, e riferendo un passo di questo: *objectum intellectus est ens, vel verum commune*, soggiunge in nota: " Egli dice l'*ente,* noi diciamo l'*essere*. Non crediamo necessario fermarci qui a indicare che differenza corra tra quelle due parole, bastandoci d'osservare che gli antichi usavano spesso l'una per altra " [1]). Nella *Teosofia* invece sostituisce costantemente *ente*, là dove parla del termine dell'intuito mentale; e una volta osserva: " Abbiamo già detto che la possibilità è uno dei concetti elementari dell'essere (*N. S.*, 575 ecc.), e che ella non si pensa in separato, se non per mezzo della riflessione analizzante ed astraente. È una relazione dell'essere co' suoi termini, e però prima di venire a questa riflessione, conviene aver percepito alcuno di questi, e così esser venuti ad acquistare l'idea dell'ente, non pur quella primitiva dell'essere. Onde è più conveniente il dire *ente possibile* che non il dire *essere possibile*, perchè quello che è possibile è l'ente. Pure, quando si dice essere possibile, non si deve intendere che l'essere stesso sia possibile, il quale sempre è, ed anzi è l'atto stesso di essere, ma si deve intendere che egli è possibile congiunto a' suoi termini " (*Teos.* IV, 381 *n.*).

In questo modo il Rosmini giustificava la parola usata nel *Nuovo Saggio,* e intendeva, col preferirne un'altra, di evitare una falsa interpetrazione già incontrata nelle molte critiche sofferte da questo principio della sua dottrina. La possibilità non è dell'essere, ma

---

[1]) *N. Saggio,* 483; II, 85.

Digitized by Google

della relazione di esso co' suoi termini, vale a dire della sintesi della forma con la materia nelle cognizioni; insomma la possibilità è dei concetti, che per esser tali debbono essere *enti,* cioè materia con la forma; ma non è dell'essere in sè. Epperò è più esatto dire ente possibile, che non essere possibile. Ma, è facile osservare, se l'oggetto dell'intuito è l'ente possibile (non l'essere), cioè l'ente in quanto è in relazione co' suoi termini, noi non abbiamo un intuito dell'essere ideale indipendente o precedente alla percezione del *reale*; perchè i termini dell'essere ideale, sono per l'appunto i reali, e se l'intelletto non intuisce l'essere se non in relazione con essi, è chiaro che non solo l'attività dell'intelletto è simultanea a quella del senso, ma è necessariamente legata con essa per un inscindibile vincolo di unità. — Il che corrisponde precisamente alla teoria già svolta dell'unità intima del soggetto, riguardante l'organismo della percezione intellettiva.

" Dicendo *idea dell'essere*, — scrive il Rosmini nel *Nuovo Saggio* (408; II, 23) — non si dice il pensiero di qualche cosa che sussista, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale, come sarebbero le quantità x, y, z, nell'algebra. Non s'intende il *giudizio* o la persuasione di un ente sussistente, eziandiochè per noi indeterminato, ma *l'idea dell'essere:* una mera possibilità ".

Ora siccome la possibilità non è e non può essere se non una categoria, perchè non v'è possibilità per sè, ma sempre la possibilità è di qualche cosa, vedasi come l'intuito di essa possa intendersi altrimenti che come necessaria forma dell'intelletto, e di quell'intelletto che abbiamo visto formare una cosa sola con la sensibilità nel sentimento fondamentale, e da questo con essa svilupparsi siccome dualità di una funzione unica, la funzione razionale. Il che vuol dire, che l'intuito rosminiano non è una passività assoluta dello spirito rispetto all'oggetto, come pur vorrebbe essere; perchè offrendo la possibilità, fornisce una categoria, una forma, che nello spirito non è anteriore alla percezione intellettiva, se non logicamente. E la percezione intellettiva è sviluppo di una attività

Digitized by Google

dello spirito, opera d'una sua funzione. Di che il Rosmini ebbe chiara coscienza. Infatti, nella *Introduzione alla Filosofia* [1]), ragionando della triplice attività dello spirito, sensitiva, intellettiva e razionale, osserva che " la *percezione primitiva,* nella quale sta l'unione dell'anima col corpo, è un modo di conoscere *contemporaneo alla prima intuizione,* e solo logicamente posteriore; ed è quell'atto primo che costituisce la facoltà del conoscere ". La potenza di conoscere è logicamente anteriore all'atto; ma realmente il conoscere è costantemente attuale, e quindi lo spirito non può esser mai semplice intuito, ma è sempre uno sviluppo, un dualizzarsi della sua primitiva unità sostanziale [2]). Tutto ciò bisogna tener presente discorrendo del termine dell'intuito rosminiano, chi ne voglia intendere davvero la parte fattagli dall'autore nella teoria del conoscere e quindi i caratteri onde lo ha fornito. E qui cade in acconcio di accennare agli appunti che alla ipotesi rosminiana dell'intuito sono stati fatti da parecchi critici, fin dal primo apparire del *N. Saggio;* poichè le ragioni della ipotesi sono intimamente connesse con la natura della forma intellettiva, con la luce di quell'essere che vogliamo studiare.

E gli appunti fatti all'intuito rosminiano, si son fatti più severi a quello giobertiano, nel quale, infatti, il contenuto s'accresce a dismisura. E tutti si possono raccogliere in questa capitale obbiezione, che sembrerebbe realmente molto grave: l'idea dell'essere che il Rosmini dice di vedere col suo intelletto, per modo da riceverne luce che gl'illumini i reali, è una illusione sua; la sua idea è un *Deus ex machina:* scappa fuori non si sa donde nè come, per salvare il sistema dal sensismo. L'ab. Testa, che scrisse un esame

---

[1]) Ediz. cit., p. 149.

[2]) È notevole quello che il Rosmini scrive nell'*Antropologia in servigio delle scienze morali,* lib. III, sez. 1ª, cap. IV, art. 2 (ed. Batelli, p. 199): *Della condizione alla quale è possibile lo svolgimento delle potenze oggettive e soggettive nell'uomo; l'identità del principio sensitivo e intellettivo;* dove appunto è dimostrato questo punto così importante dell'identità originaria, nello spirito, del principio sensitivo e dell'intellettivo.

Digitized by Google

del *Nuovo Saggio* che è uno dei lavori critici più acuti che si sieno scritti intorno al rosminianismo, diceva: " Io confesso la mia pochezza; non ho ancora potuto illudermi tanto da levarmi ad una sì sublime contemplazione " [1]). E per lui l'ente rosminiano era una personificazione più che ossianica e tutto il sistema un vero e proprio romanzo filosofico. — E come il filosofo piacentino parecchi altri han creduto l'idea dell'essere un semplice ripiego arbitrario nella teoria del Rosmini. Qualcosa già ne abbiamo detto a proposito delle critiche del Mamiani [2]); e qui ci basta richiamare il processo pel quale il Rosmini perviene all'idea dell'ente indeterminato.

Che l'uomo non potendo pensare a nulla senza l'idea dell'essere (*N. S*, 410; II, 24), questa non possa provenire dalle sensazioni, nè dal sentimento della propria esistenza, nè dalla riflessione lockiana, o debba perciò ritenersi *a priori*, è provato dal Rosmini partendo dai caratteri stessi di questo universalissimo predicato necessario alla formazione di qualsiasi nostro concetto, siccome Kant aveva già adoperato nell'Estetica trascendentale per provare l'apriorità delle forme dell'intuizione, e nella Logica trascendentale per mostrar quella delle categorie dell'intelletto. L'apriorità, dunque, dell'idea dell'essere, non è rilevata come un fatto, ma semplicemente indotta, come tutte le ipotesi scientifiche e tutte le leggi, che debbono servirci alla comprensione categorica e alla spiegazione dei fatti, innanzi genuinamente osservati. E precisamente perchè l'esistenza di tale *a priori*, di questo trascendente tutti i dati della sensibilità ei l'induceva, il Rosmini non doveva nè poteva, come si pretende, dimostrare il suo *a priori* come un fatto; bensì doveva indicare come realtà effettiva questo comunissimo predicato *in fondo* ad ogni cognizione, ed insieme provarne quei caratteri di possibilità, semplicità, universalità, necessità ecc., che gli sono proprj, e pei quali è lecito appunto ed è d'uopo indurre la sua

---

[1]) Vedi *Il N. S. sull'orig. delle Idee dell'ab. A. R.-S. esaminato dall'ab.* A. Testa, Piacenza, Del Majno, 1837. p. 85 *n*.

[2]) Vedi sopra parte I, cap. 3°.

Digitized by Google

apriorità. V'era dunque un fatto da porre su solida base: l'idea dell'essere co' suoi caratteri proprj; ma quell'intuito, cui il Rosmini quindi perveniva, non poteva esser più un fatto, per la semplice ragione che dal Rosmini era ricercato come spiegazione del fatto rilevato, e la vera spiegazione d'un fatto non è in un altro fatto. Ora il fatto è stato dal Rosmini messo in rilievo con una tale diligenza minuziosa di analisi, che a nessuno è bastato l'animo di muovergli una critica su questo punto; se ne togli qualche futile obbiezione di empiristi alla maniera di Paolo Costa, di cui non è da tener conto.

E si sono invece rivolte le armi contro il presupposto messo avanti dal Rosmini, dell'intuito, o meglio dell'avere noi innata, dice il Rosmini, *a priori*, diciamo noi, questa idea, innanzi ed indipendentemente da ogni esperienza. Il Testa in un capitolo del suo esame, intitolato "Dichiarazione dell'idea dell'*essere* in universale", è d'avviso che l'essere possibile rosminiano è una parola, non una cosa; e che s'illude l'autore a credere che sia veramente possibile. Infatti, sempre secondo il critico piacentino, il Rosmini parla di quest'essere possibile come di una qualità, di un predicato. Ora "chi dice una qualità, dice una maniera che accenna a qualche altra cosa, ad un fondamento; dice una correlazione, accenna ad un antecedente, senza il quale la qualità non è concepibile. Ora al di là dell'*essere* è il nulla; l'essere non si può riferire a niente di anteriore" [1]. — L'obbiezione non potrebbe essere meglio formulata; ma dopo gli schiarimenti procuratici dalla nostra critica del rosminianismo, non è difficile scorgerne il lato debole. L'essere del Rosmini è qualità, predicato, forma di conoscenza. Ora il richiedere ogni forma la sua materia, ogni qualità la sua sostanza, ogni relativo, insomma, il suo correlativo, — che è appunto l'esigenza speculativa richiamata dal Testa, — che altro ci dimostra, se non il vero kantismo della sintesi rosminiana? In verità, se l'essere, in quanto pura forma, non possiamo concepirlo senza la sua materia

[1]) *Op. cit.*, cap. IV, p. 67.

Digitized by Google

(il dato sensibile) ciò prova che non bisogna immaginare l'intuito dell'essere come separato, indipendente e antecedente (nel tempo) a quella percezione intellettiva, per la quale trova la sua realtà, la sua vita in quella unità di forma e di materia, che si fonda sull'immanente unità del soggetto; fatto, del resto, esplicitamente riconosciuto dal Rosmini nel passo citato, dove dice che la percezione intellettiva — atto essenziale della ragione — non è posteriore se non logicamente all'intuizione dell'essere. — Il roveretano adunque non pretende quello che gli attribuisce il suo critico, che l'idea dell'essere-qualità debba star solitaria.

Eppure il critico stesso soggiunge qual'è il metodo onde il Rosmini perviene alla sua idea dell'essere; e dice benissimo che egli non la *forma,* ma la *trova* per astrazione; ma non intende l'importanza del metodo rosminiano. — Infatti, riferita l'analisi dell'autore: " Avete un bel fare, ei torna ad osservare [1]), a ridurre l'idea dell'ente in universale all'idea dell'ente possibile, sciolto da ogni qualità *(per via d'astrazione)*. Il possibile non può mai essere un pensiero isolato (*era appunto quello che predicava Rosmini, dicendo mille volte che " pensare è giudicare „ e giudizio è sintesi di essere e dato sensibile*), un pensiero senza relazione; sebbene voi lo pretendiate, come si raccoglie da queste parole: " l'ente possibile, o l'idea dell'ente, soprastà nella mente anche tutta sola e nuda, come la si riduce a forza di astrazioni „. Il pensiero del possibile non è possibile nella vacuità a cui riducete la mente con quelle eliminazioni; poichè il pensiero del possibile, ve lo ripeto, è una correlazione; e una correlazione senza termini è un'assurdità „ [2]).

Ora, il Testa avrebbe ragione, se l'idea dell'essere puro fosse pensiero, e non un'astrazione di pensiero, come invece il Rosmini dice che è, e ch'ei la vuole; se fosse una vera idea, e non un'idea impropriamente detta, ossia soltanto una forma d'idee. E il critico si dà

---

[1]) *Op. cit.,* p. 70.
[2]) *Op. cit.,* pp. 70-71.

Digitized by Google

proprio della zappa su' piedi, quando conchiude contro il Rosmini: " E quando voi, tagliando, spolpando, scarnando l'idea d'un oggetto, pensate condurvi all'ossatura comune e trovare l'idea dell'*ente* tutto nudo, in realtà non potete trovare più niente di pensabile " [1]). — Appunto si dee arrivare a qualcosa d'impensabile, che intanto sia condizione d'ogni pensabilità. — Impensabile? Ma come si può parlare di ciò che non è possibile pensare? — Questa è una delle solite trivialità che si suole opporre con un sorriso a fior di labbra ad ogni maniera di trascendentale in metafisica. E si può, forse, confutare con un esempio, che può parer non meno triviale, ma che appunto perciò merita di essere scelto, poichè dimostra bene che questi arguti motteggiatori del trascendentale non dissomigliano molto da quel tale che era sull'asino e l'andava cercando.

Scegliamo l'anatomia; essa, scienza naturale, è una delle scienze positive e d'osservazione per eccellenza. Orbene, pongasi l'anatomia a studiare un organo qualsiasi del corpo animale in sè, in quello che da solo, staccato da tutto l'organismo, esso è realmente. Perverrà al concetto dell'organo, che è come dire, alla scienza? Il cuore, verbigrazia, separato dall'organismo, com'è o si immagina che sia, o almeno si concepisce e si considera quando si defini-

---

[1]) *Op. cit.*, p. 72. — E sbaglia ancora l'A. quando crede che a lui si possa in q. l. muovere la seguente obbiezione: « Come non sarà pensabile, se il signor Rosmini ha potuto empirne tanti fogli; se tutti li suoi pensieri parlano di quest'ente? Non sarà pensabile la *conoscibilità,* ciò che è significato con parole sì chiare, registrate nel vocabolario? » *ivi, n.* 4ª. Chi voglia difender Rosmini, dovrà al contrario esser d'accordo col Testa nell'impensabilità attuale dell'essere. E quella pensabilità ch'egli tira fuori nella supposta obbiezione, è addirittura uno sproposito, dal quale ogni oculato rosminiano dovrebbesi tener lontano; anche del nulla si può discorrere per grossi volumi, senza che perciò il nulla finisca d'essere quello che è. Del resto è lo stesso errore che rilevammo nel Rosmini, quando, facendo la critica delle categorie kantiane, si argomentava d'aver ridotto esse categorie, riducendo, per deduzione regressiva, i concetti delle singole categorie; cose, come crediamo d'aver provato, affatto diverse.

Digitized by Google

sce il concetto del cuore, non è, chi bene osservi, il cuore; perchè il cuore è un organo, e l'organo è tale, in quanto fa parte d'un organismo. Il che vuol dire, che non è propriamente il cuore in sè e per sè l'oggetto di quella scienza che pur se ne occupa; bensì il cuore in altro e per altro, nel corpo e pel corpo, a cui appartiene; dacchè, per quanto gli organi si studiino e si debbano studiare distinti l'uno dall'altro, soltanto l'organismo è quello che esiste e si può effettivamente concepire come concreto, *sic et simpliciter*.

Ma, si dirà, l'organismo non sarebbe, se non fossero gli organi ad uno ad uno. Appunto: ma sta in questo affermare che non vi sarebbe questo se non vi fosse quest'altro, che sta la posizione del trascendentale, il quale, per l'esigenza stessa della sua posizione, si vede intanto (e qui è tutta la differenza della nuova dall'antica metafisica, mercè la sintesi *a priori* di Kant) che non è fuori del fatto stesso, del concreto, e in esso anzi ha la sua realtà e la sua verità. Come negar dunque il trascendentale? Senza di esso, non sarebbe nemmeno quel che tutti vediamo e tocchiamo. Ma è a modo suo, cioè in un modo, non migliore nè peggiore, ma diverso dal fatto. L'organo v'è, perchè v'è l'organismo; e vive in esso; non v'è certamente l'organo in sè e per sè, nonostante che noi si dica il tale organo e il tal altro, quasi l'uno fosse separato dall'altro. Ora senza questa opera di astrazione continua, la stessa anatomia, adunque, e tutte le scienze sperimentali non potrebbero formarsi; e quest'operazione mentale mena come ad oggetto proprio di scienza, al trascendentale. Chè anzi tutte le scienze, le quali si fondano su quella special forma d'esperienza che dicesi esperimento, — onde un fenomeno si riproduce in condizioni diverse da quelle nelle quali naturalmente, cioè *nel fatto,* si produce — si dovrebbero tutte a rigor di termini appellar trascendentali. E, secondo noi, non havvi scienza, che non elabori qualcosa di trascendentale.

Ma, per tornare al proposito, come non v'ha organo senza organismo, non v'ha neppure, chi bene intenda, idea dell'essere senza percezione intellettiva, senza conoscenza. Nondimeno, siccome in

Digitized by Google

anatomia quel primo fatto non vieta di parlare di ciascuno organo in particolare, così neppure alla teorica della conoscenza — dalla quale è vano scacciare la metafisica! — si può negar che si occupi dell'essere; non essendo questo meno pensabile di quel che sia un organo anatomico in sè e per sè, un cuore, per esempio, che viva e palpiti, fuori dell'organismo, e rinnovi ritmicamente a fiotti il sangue che ne corre e ricorre. Il vero è che l'anatomia vi parla sì del cuore in particolare, ma astraendolo, e però presupponendolo là dove è il suo luogo, nell'organismo corporeo; siccome il Rosmini vi parla dell'idea dell'essere, ma *astraendola* (lo dice lui, e lo riconoscono i critici) dalla cognizione, e quindi supponendola sempre al suo posto, in quell'unità vivente dello spirito, dove la *trova* accoppiata indissolubilmente col dato sensibile.

In breve, l'idea dell'essere è *forma*, e quindi alla mente non è per sè, senza la materia; è bensì alla mente il concetto di cotesta forma, del quale il Rosmini discorre.

Questa e non altra può essere l'interpetrazione del lume innato rosminiano; e crediamo d'averne allegati testi sufficienti; ai quali sarebbe facile aggiungerne altri parecchi assolutamente concordi. E per conchiudere su questo punto, ecco come il Testa (poichè abbiamo scelta la critica di lui, che è pure, del resto, la critica di molti) in effetti è d'accordo anche lui col Rosmini, comecchè nell'intenderlo sia stato molto sviato da quei molti difetti di costruzione, che è agevol cosa notare nella esecuzione del disegno rosminiano, ma di cui è esattezza di storico non far colpa all'autore più che alle complesse condizioni ideali del tempo, che nella prima parte del nostro studio abbiamo sommariamente discorse. — " Io approvo, scrisse il Testa, che in ogni pensiero vi sia dell'ente, ma in questo senso: non che ogni pensiero sia pensiero dell'ente; . . . ma nel senso che ogni pensiero è di cosa che ha necessaria correlazione coll'ente, pel principio di sostanza, sebbene attualmente non sia pensata sotto questo rispetto " [1]. — Il Rosmini, a dire il

[1]) *Op, cit.*, p. 92 *n*.

Digitized by Google

vero, non pretende di più: egli vuole che in ogni pensiero siavi l'idea dell'ente, non già che s'abbia la coscienza che vi sia. Se fosse persuaso che v'è anche tal coscienza, che la cosa pensata sia attualmente conosciuta sotto il rispetto anche della sua necessaria correlazione con l'ente, o allora perchè avrebbe detto che arriviamo per *astrazione* a scoprire cotesta idea (ed avrebbe dovuto dire, come notammo, questa forma) che si giace in fondo ad ogni concetto, ad ogni umana cognizione, e perchè avrebbe con tanta insistenza invitato a riflettere sul pensiero, incominciando col vescovo d'Ippona, fin dall'epigrafe: *commenebo, si potero, ut videre te videas?* [1]).

Ai vecchi e ai nuovi avversarj dell'essere, che il Rosmini accettò dall'idealismo assoluto germanico, è bene additare e raccomandare la stessa teorica rosminiana; che l'essere vi sia in ogni concetto è un fatto che non si può negare, perchè il negarlo implicherebbe contraddizione; che codesto essere per sè sia eguale al nulla, Rosmini ha dimostrato che non dee parere un assurdo, quando ha provato che l'essere è forma nella cognizione, e la forma astratta dalla materia (come questa da quella) è nulla.

Ma, venendo a considerare ancor più da presso cotesto essere, vediamo se esso può resistere a certe nuove accuse di assurdo, che

---

[1]) Già il Rosmini aveva preveduto la obbiezione, di cui abbiamo fatta la critica, e nel *Nuovo Saggio*, Sez. V, part. I, cap. III, art. V, §. 2 aveva discorso del « Perchè con difficoltà ci accorgiamo che l'idea dell'essere sia a noi di continuo presente » (469-470; II, 70-76). Ma egli stesso non aveva compreso bene se stesso, come spesso avviene. Infatti, mentre s'affretta a confermare la sua dottrina, indicandola anche presso i Padri della Chiesa, non oppone la vera ragione agli avversarj dell'idea dell'essere: che, cioè, essa non può pensarsi, non perchè non sia, non abbia alcun modo di essere, ma perchè è *forma*, mentre pensare è giudicare, unità vivente della dualità (forma — materia). — Più vicino al vero è in una lettera al Manzoni, già citata, (Trento, 16 agosto 1831), dove risponde a certe obbiezioni mosse dall'amico all'innatezza della idea dell'essere. Il Manzoni fra l'altro avevagli opposto, che egli non poteva formarsi un'idea d'*un' idea necessariamente non avvertita*. E il Rosmini, intendendo ciò, come se al Manzoni riuscisse impossibile « formarsi

Digitized by Google

recenti critici gli han mosse contro. Giacchè, se ne stiamo al prof. Pasquale d'Ercole, cotesto essere possibile sarebbe piuttosto un ente addirittura impossibile, una vera araba fenice, di cui possa dirsi, con piccola variazione de' versetti metastasiani:

Che vi sia, Rosmin lo dice;
Ove sia, nessun lo sa [1]).

Si potrebbe, non senza ragione, osservar subito che l'essere della cognizione per sè *deve* essere appunto come l'araba fenice,

---

l'idea dell'essere in universale, fino che questa rimane nello stato di non avvertenza, cioè fino a che non sopravviene nell'uomo uno sviluppo, fino che egli non acquista l'altre idee delle cose determinate e sensibili, fino che poi non astrae da queste idee l'idea dell'essere, e mediante questa astrazione la avverte e conosce », risponde: « E se questa è la sua mente, non trovo che opporle: ma, lungi che tale osservazione formi un'obbiezione contro di me, è piuttosto la soluzione d'una obbiezione, che si fa contro di me. Certo, l'idea d'essere non si avverte nè conosce, se non a quella condizione che si avvertono e conoscono tutte le altre idee, a condizione che si rifletta sopra di essa; non si può parlare di lei, se non a condizione ch'essa sia avvertita; nessun privilegio per essa, nessuna prerogativa speciale in questo punto sopra le altre idee, perchè l'idea dell'essere in universale non si *avverte*, se non coll'uso dell'*astrazione* che si fa sulle idee determinate, o sulle percezioni; perciò nessuna cognizione, nessuna avvertenza, nessun ragionamento di questa idea innanzi l'uso della facoltà d'astrarre: indi nessuna meraviglia se il bambino non sa dire di aver questa idea, e, sebbene mostri adoprarla in tutte le sue operazioni, tuttavia non dà indizio alcuno d'averla avvertita in sè stesso, poichè non giunge ancora a fare quell'atto d'ultima astrazione, onde quest'idea si trova e fissa in noi ». Vedi *Epistolario* di A. Manzoni, vol. III (rimasto incompiuto nella raccolta dello Sforza), p. 40 e seg.

[1]) Vedi lo scritto: *L'ente possibile, ossia la base filosofica di A. Rosmini* in *Filosofia delle Scuole Italiane,* XXVI (1882) p. 38, 45. Una critica veemente e partigiana di questo articolo fece un rosminiano, G. B. Bulgarini, *L'ente possibile ossia la base filosofica di A. Rosmini,* nella *Sapienza,* rivista di filos. e lett., vol. IX (1884) pp. 16-24; 116-127; 205-216; 279-298; *Ancora dell'ente possibile,* vol. X della Riv. cit.. (1884) pp. 131-139. Era già scritta da un pezzo ciò che dell'articolo del prof. D'Ercole noi siamo per dire, quando ci capitò sott'occhio cotesta critica del sig. Bulgarini.

Digitized by Google

e che, come questo favoloso alato degli antichi, debbano per sè essere irreperibili tutte quante le categorie del pensiero. Ma esaminiamo un poco il processo istruito dal prof. D'Ercole contro cotesto disgraziato ente possibile, che già tante e sì fiere battaglie aveva sostenute.

L' ente possibile del Rosmini si presenta primieramente con questi due caratteri: assoluta indeterminatezza e assoluta universalità. Chè anzi può dirsi, che questi caratteri esplichino la intima essenza dell'essere, che è pura identità (indeterminatezza, Io puro) e quindi indifferenza (potenzialità di differenziarsi, universalità). Ma il Rosmini non dice semplicemente — essere; dice bensì ente possibile. Or codesto suo ente possibile è veramente indeterminato, è veramente comunissimo od universale? — Già, se non è puro indeterminato, non può esser davvero comunissimo.

Il D'Ercole crede di no. Egli è d'avviso, che l'essere rosminiano, " *quale ente possibile*, è da una parte un guastamento di quel generale concetto, dall'altro una vera negazione de' due predetti caratteri " [1]).

Ma, — sia detto qui fra parentesi, — si può dire *general concetto* l'essere rosminiano? Ci pare di no, dopo le osservazioni fatte in proposito. — L'essere rosminiano, che sarebbe come sostiene il Rosmini stesso e come pare anche al D'Ercole, una copia dell'essere di S. Tommaso, non si serba fedele al modello: " *Esse cui nulla sit additio,* aveva scritto l'Angelico, *est esse commune, quod de omnibus praedicatur* " [2]). Cotesto essere, quindi, dev'essere sfornito di ogni e qualsiasi predicato: essere puro e semplice, al quale non sia aggiunta niuna determinazione. Dal Rosmini, invece, gli è stata fatta una buona *additio,* l'essere puro in lui è divenuto l'ente *possibile,* dove la possibilità è una determinazione per rispetto all'essere attuale o reale. Talchè evidentemente l'assoluta indeterminatezza tomistica dal Rosmini è stata guasta.

Nè il guasto finisce qui; chè la possibilità non è la sola deter-

---

[1]) *Op. cit.*, p. 36.

[2]) *Summa theol.*, part., I, quaest. 3ª, art. 4.

Digitized by Google

minazione che s'appiatti in quel sedicente essere indeterminato. Il Rosmini, infatti, senza accorgersene, lo fa anche oggettivo, universale, semplice, unico e identico, necessario, immutabile ed eterno. Sette attributi, e sette determinazioni nuove dell'essere indeterminato; otto con quella della possibilità: " Si potrebbe credere, nota a questo punto il critico, che otto determinazioni fosser più che bastanti per un essere indeterminato. Ma no, non basta: Rosmini ne scopre e conta una nona. E qual è questa? Sarebbe il caso di dire: Apriti cielo! Ma per rispetto al Rosmini che, anche criticandolo, altamente veneriamo, ci limitiamo a dir puramente e semplicemente che ella è nientemeno che l'*indeterminazione* " [1]).

Dopo una tale constatazione il prof. D'Ercole si astiene da ogni commento, poichè la cosa, egli dice, si commenta eloquentissimamente da sè; ed in verità un ente indeterminato, fornito di nove determinazioni, sarebbe di certo " una mostruosità scientifica ". Sennonchè, ad ascrivere un assurdo così evidente a una mente speculativa così sottile e guardinga, come fu quella di Antonio Rosmini, crediamo debbasi procedere co' pie' di piombo, invece che correre e lasciar perfino correre le cose a commentarsi da sè. — Ma come? si dirà. Tutte queste determinazioni non gliele attribuisce già il critico, all'ente del Rosmini, ma lo stesso autore; e il D'Ercole ha citato volume e pagina del *Nuovo Saggio*, dove sono " scoperte e contate " tutte le otto determinazioni innanzi ricordate. Chè anzi il Rosmini ne fa nove, contando, non si sa perchè, l'identità come diversa dall'unità dell'essere. E il D'Ercole è tutt'altro che severo e rigoroso: una determinazione l'ha lasciata andare, sebbene il Rosmini la distinguesse esplicitamente; e un'altra, l'idealità che egli dimostra essere altra cosa dalla possibilità, (checchè ne dica il Rosmini, facendo sinonime le voci ideale e possibile), nè anche questa gliela mette in conto; chè in tutto, con la indeterminatezza, s'arriverebbe nientemeno che alla bagattella di dodici determinazioni di un ente indeterminato [2]).

---

[1]) *Op. cit.*, p. 38.

[2]) Vedi D'Ercole, *Op. cit.*, p. 37, n. 9. Ha ragione o torto il Rosmini a

Digitized by Google

Sennonchè, come notammo altra volta, non basta appellarsi al fatto; il fatto dev'esser spiegato, se se ne vuol ricavare alcun argomento; e non basta davvero allegare un testo, se il testo può voler dire il contrario di quel che vi si legge. E quanto al novero delle determinazioni, sieno esse otto o nove o dodici o uno solo, la conseguenza è sempre la medesima: l'ente rosminiano che dovrebbe essere universale massimo, pone di contro a sè almeno un altro universale, presuppone perciò un universale maggiore e più alto, comprensivo di ambedue, e non è certamente più indeterminato.

Ma tutti questi caratteri sono davvero determinazioni dell'indeterminato? Se non c'inganniamo, il prof. D'Ercole ci avvia egli stesso ad uscire dalla sua critica, quando annovera fra le determinazioni dell'indeterminato la sua indeterminazione medesima; perchè, infatti, tutti gli altri caratteri dell'essere rosminiano sono della stessa natura della indeterminazione sua: ne esplicano l'essenza. E l'indeterminazione è davvero una determinazione? Ma se non si vede determinazione nell'*esse cui nulla sit additio* di S. Tommaso, che ci viene anch'esso innanzi col suo bravo attributo, sviluppato nella forma di una proposizione attributiva, perchè ci dà ombra quell'innocente aggettivo italiano — indeterminato — che non fa altro che tradurre puramente o semplicemente il *cui nulla sit additio* di San Tommaso? E poniamo pure che nè in San Tommaso nè in Rosmini fosse esplicitamente espressa l'indeterminazione dell'essere; potrebbe perciò questo sfuggire a una critica analoga? Quando si dice *essere,* s'è data già una qualità, una determinazione all'essere stesso; se non altro (ce lo insegna appunto il Rosmini) s'è predicato di esso l'essere suo. Ora, il D'Ercole non vorrebbe certamente dire determinato cotesto essere, cui non fosse aggiunto alcun esplicito attributo.

---

credere di potere scambiare le due espressioni ente possibile ed ente ideale? Il D'Ercole in questa nota dice che ha torto; a noi non pare, per due ragioni: 1° perchè l'ente possibile è l'ente considerato nella sua relazione con la mente; 2° perchè in questa relazione la sua possibilità si manifesta in quanto ei si congiunge col termine, insieme al quale può attuarsi, cioè coll'idea.

Digitized by Google

E lo stesso si può ripetere per tutti gli altri caratteri rilevati dal Rosmini nell'idea dell'essere: i quali, come l'indeterminazione, come l'*essere* medesimo dell'essere, non sono predicati dell'essere quale realmente è nella conoscenza — forma di cognizione —, chè come tale non ammette alcun predicato; bensì del concetto metafisico, trascendentale che noi siamo condotti necessariamente a formarcene, se vogliamo farlo oggetto di scienza. L'essere, perchè lo vuole indeterminato il Rosmini? Perchè in quell'organismo della conoscenza, nel quale egli ne ha messo in luce, sulle orme di Kant, la funzione, è necessario che sia indeterminato, di guisa che possa riferirsi a tutta la infinita varietà de' sensibili, che deve illustrare.

Indeterminato, adunque, dev'essere nella percezione intellettiva. E di esso, qual'è nella percezione intellettiva, nonchè dire che è indeterminato o altro, a noi non è dato nemmeno di profferirlo [1]); perchè ciò ne presuppone il concetto; mentre egli non è concetto, — quello che, come notammo, il D'Ercole si è lasciato sfuggire —, ma è soltanto condizione del concetto [2]).

Ma dall'essere nella percezione intellettiva qualcosa di per sè inconcepibile e d'ineffabile, al non potersi concepire astrattamente, avulso dall'organismo nel quale compie la sua funzione vitale, così da potersene analizzare i caratteri che gli sono proprj, ci corre e ci corre d'assai. Di qualunque cosa che non è in fatto per sè, — già lo abbiamo accennato, — e però di ogni parte di un vivente organismo, noi, qualunque scienza si faccia, ce ne possiamo e ce ne dobbiamo formare il concetto, nella cui comprensione vanno assunti per l'appunto tutti quei caratteri che si scorgono necessarj nel fatto, ossia in quella parte in quanto parte dell'organismo. — Così, quando il Rosmini definisce l'essere del suo intuito come ente possibile, indeterminato, oggettivo, universale, ecc., è

---

[1]) Il Rosmini ha pagine stupende nella *Teosofia* circa l'ineffabilità dell'essere iniziale.

[2]) Quando si sarà capito altrettanto delle categorie kantiane, si vedranno risolute molte questioni ora sempre vive, riguardanti il kantismo o la filosofia post-kantiana.

Digitized by Google

chiaro che ne sviluppa il concetto trascendentale, annoverando quelle note della comprensione, che nell'essere forma della cognizione (cioè *nel fatto)*, ha scrupolosamente osservate. Lasciando stare l'oggettività, a intender la quale presso il Rosmini crediamo doversi partire dalla nostra critica del suo intuito, crede veramente alcuno, — se ammette che l'essere sia il fondo comune di tutte le cognizioni, — che esso non sia precisamente indeterminato, universale, semplice, uno, identico ecc.? Questi caratteri all'essere comunissimo non si possono negare, perchè ne costituiscono l'essenza. Il numerarli è un errore, se si confonde l'essere-categorico del fatto con l'essere-concetto della scienza; che sono un medesimo essere sotto due aspetti diversi in modo che quel che si dice del secondo si riferisca anche al primo, del quale propriamente non potrebbesi dire, poichè esso non è neppur profferibile. Nè è differente la natura della categoria kantiana.

" Ma veniamo all'altra qualificazione di quest'ente, a quella cioè, della sua comunità; l'ente possibile dovrebbe dunque essere anche l'essere comunissimo. E diciam presto e reciso, che anche questa qualificazione dell'ente rosminiano non sussiste punto, e che esso è piuttosto il contrario di quel che Rosmini crede che sia [1]) ". Così il prof. D'Ercole, facendosi a considerare il secondo de' due caratteri, che aveva da principio rilevati nell'ente possibile. Nè su quest'altro spende molte parole per disfarsene.

L'ente rosminiano, egli argomenta, è pensato in modo trascendente, come fuori di tutti gli esistenti; ora siccome sarebbe un *caso mostruoso* " predicare di un esistente un principio che non fa parte del suo essere ", l'ente rosminiano non è predicabile, come crede il suo autore, degli esistenti, e piuttosto che comune ad essi, dovrebbesi dire non comune.

Ma, osserviamo noi, se fosse mostruoso il predicare di un esistente un principio che non fa parte del suo essere (e dov'è l'*essere*, di un esistente, che non abbia ancora quel predicato?) la

---

[1]) *Op. cit.*, p. 39.

Digitized by Google

sintesi *a priori* sarebbe bella e ita. Il D' Ercole bensì immagina la trascendenza rosminiana nell'essere oggettivo (dell'antica oggettività), nell'essere fuori del pensiero, a mo' della vecchia metafisica.

Ora l'oggettività del Rosmini, concepita a quel modo, è sì un bisogno della sua mente, ma non un risultato del suo sistema. D'altronde per lui, — è una proposizione che ricorre più volte nel Rosmini e che sarà illustrata a suo luogo, — la percezione intellettiva non proviene soltanto dall'unità intima dello spirito, ma anche dall'unità essenziale dell'essere, nelle sue forme di essere ideale (essere comunissimo) e di essere reale (esistenti). Ma questo si vedrà meglio nel processo del nostro lavoro; intanto, in ordine a quella pura ideologia, di cui si esplica la teoria nel *Nuovo Saggio*, possiamo conchiudere qui osservando che nel campo della conoscenza (dell'ideologia, come dice il Rosmini), ogni atto, ossia ogni giudizio è appunto quel che vuole il Rosmini: predicare di qualcosa ciò che non è compreso nel suo essere, essendo ogni giudizio sintetico e non analitico [1]). È eredità lasciataci dal filosofo di Koenigsberg, che non dobbiamo più lasciarci sfuggire!

Ma, ammesso pure che tra l'esigenza dell'essere universale e i suoi caratteri non vi sia alcuna contraddizione, non per questo al parere del D'Ercole, l'ente rosminiano rimane, al sicuro dai colpi di una giusta critica. Chè anzi, se si pon mente al modo di esistenza di questo possibile, le cose, secondo lui, stanno ancor

---

[1]) Evidentemente il D'Ercole non pone il problema al suo vero posto, nel campo della conoscenza; ma fuori, e lì quasi l'un contro l'altro armati i due mondi intelligibile e sensibile. Ora, quand' anche fosse questo il pensiero del Rosmini, — e noi lo neghiamo risolutamente — chi lo combatte a mo' del D'Ercole, osservando che questi due mondi non si possono ravvicinare nel giudizio, accetta cotesta falsa posizione dell'antica metafisica dell'essere; chè altrimenti la sua critica sarebbe o dovrebbe essere diversa. E sarebbe o dovrebbe essere questa: cotesti due mondi non riuscirete mai a riunirli in un giudizio, perchè li ponete fuori del pensiero, dov' è la lor sede

Digitized by Google

peggio [1]). Sennonchè, su quest'altro punto le critiche di lui non sono più o meno se non la ripetizione, comecchè fatta per proprio conto, delle critiche del Gioberti; e noi le studieremo piuttosto in questo, perchè in lui ci daranno anche la ragione di quanto di nuovo egli arreca nella speculazione rosminiana.

Rileviamo piuttosto qualche altro appunto contro l'oggettività dell'ente possibile. Neanche noi, come s'è visto, sappiamo ammettere l'oggettività, quale la concepisce il Rosmini; ma noi accennammo in che modo è giocoforza intenderla, quando s'è definito il valore dell'intuito nel sistema di lui. Il D'Ercole non si volge al vero punto, all'intuito; ond'è che, se non c'inganniamo, la sua critica rimane inferiore allo stesso rosminianismo.

" L'ente possibile è innato in noi, ma è insieme oggettivo. Essere oggettivo vuol dire essere un oggetto, un altro rispetto a noi: ora può essere innato in noi un oggetto che è altro da noi ed è distinto e diversissimo da noi? Può *in me* essere innato *un altro?* ".

Così il D'Ercole [2]); ed il Rosmini avrebbe potuto rispondere a lui: — Non state a combattere quel che io non ho detto. Nella mia teoria non è già l'*ente* innato, ma è l'intuito dell'ente, quell'intuito che ho detto atto essenziale ed immanente dello intelletto umano e di ogni intelletto possibile. — E avrebbe, secondo noi, potuto soggiungere: — Siete disposto a *credere* in un intuito, come piace a me? Se lo siete, ebbene, non potete rifiutare l'oggettività che io pongo accanto all'innatezza, quella però nel termine dell'intuito, questa nell'atto dell'intuito stesso; se non lo siete, la conseguenza è manifesta: quel ch'io dico oggettività, voi ditela pure soggettività, purchè serbiate all'essere quegli stessi caratteri, che io ho provato essere in lui indefettibili. — Il D'Ercole invece non fa motto dell'intuito; e però contrappone all'oggettività rosminiana una soggettività che è quella appunto che il Rosmini ripudiò sempre risolutamente, e con ragione; la soggettività falsa, la soggettività prekantiana, contro la quale la ragione è sempre

[1]) *Op. cit.*, p. 41.
[2]) *Op. cit.*, p. 51.

Digitized by Google

dalla parte del Rosmini, con la cui filosofia noi crediamo si salga ad una soggettività, che è uguale all'oggettività, e che però l'autore, per quell'illusorio amminicolo dell'intuito, non sa chiamare altrimenti che oggettività.

La critica adunque della contraddizione fra idea innata e idea oggettiva è inesatta.

Nè possiamo particolarmente fermarci sulle obbiezioni che il nostro critico viene acutamente formulando nell'esaminare ancora *l'ente possibile in rapporto alla realtà* (pp. 52-58); *l'ente possibile in rapporto alle idee* (58-74) e *l'ente possibile in rapporto alla conoscenza ed essenza delle cose per mezzo delle idee* (pp. 74-83); non potendo qui avvolgerci per il labirinto di tutte le contraddizioni che egli rileva; il quale pertanto è trascinato a scrivere, a un certo punto, che " il cumulo di contraddizioni che si annida nel solo ente possibile è tale e tanto che basterebbe esso solo, non diciamo a rovesciare il sistema filosofico rosminiano, ma a rendere impossibile qualsiasi dottrina filosofica in genere ".

Due sono i principali difetti, a nostro avviso, di tutta cotesta critica; il primo, che essa non si eleva, come s'è visto nella parte già esaminata, sulla più equa ed esatta interpetrazione del pensiero speculativo del Rosmini; e il secondo, — e questo vorremmo considerarlo come una conseguenza del primo, — che il principio donde parte la critica e il punto di vista da cui si pone, sono già stati sorpassati dalla teoria criticata. Se le obbiezioni differissero nel contenuto da quelle, che esamineremo nel Gioberti, le vaglieremmo qui ad una ad una. Tuttavia possiamo spigolar qualche esempio, per giustificare il nostro giudizio.

Il D'Ercole crede, che nella teoria ontologica che sta a base dell'edificio ideologico rosminiano, vi sia una perfetta scissione tra l'essere ideale e il reale, cagione di tutte le contraddizioni; le quali, all'incontro, si potrebbero tutte rimuovere quando l'ideale s'identificasse col reale, con Dio, ovvero coll'idea *soggettiva* di Dio. Or v'ha davvero, anche nella prima speculazione rosminiana, una pura pluralità di esseri? Rispondiamo recisamente di no: dicendo

Digitized by Google

qui che il Rosmini non concede alla mente umana se non l'intuito dell'essere infinito ideale, negandogli assolutamente quello dell'infinito reale, che in lui deesi perciò considerare come un arbitrario presupposto o come una deduzione illegittima.

Ora appunto la contraddizione rilevata dal critico consisterebbe nel presentare, dato cotesto presupposto, l'essere intuìto come possibile, mentre sostanzialmente lo si dee dire identico all'essere infinito reale [1]).

Ma la contraddizione svanisce se si mette in conto quello che il Rosmini ripete mille volte, che cioè la possibilità non è essenziale all'essere, ma è una sua relazione con la mente: cioè quella necessaria relazione nella quale esso deve entrare, nella mente, con tutti i possibili sussistenti, essendo dalla mente intuito; poichè questa non pensa se non giudicando. Nè si può scendere al fondo del rosminianismo, quando non s'è colto tal significato della possibilità dell'essere intuìto. Onde non ci pare molto giusto il professor D'Ercole, quando in rincalzo d'una critica del Mamiani scrive: "Il vero è che l'ente possibile rosminiano riman chiuso entro la cerchia della possibilità senza mai toccare la realtà. E questa è una verità che l'ha già detta tra gli altri il Mamiani, il quale, se nelle *Confessioni d'un Metafisico* ha confessato di essere stato convertito all'ontologia dalle bastonate del santo filosofo Antonio Rosmini, dà anch'egli alla sua volta qualche buona e soda bastonata al santo filosofo. Una, per esempio, e data in tutta regola e in tutta giustizia, è quando dice che il Rosmini "involtosi tutto dentro al mero possibile, mai non se ne potè dislegare; e come finge la favola che al re Mida ogni cosa convertivasi in oro, del pari ad Antonio Rosmini ogni cosa diventa possibile e la sua metafisica muore affamata e assetata della realtà „ [2]). — A noi pare, al contrario, che a chi guardi bene alla natura della percezione intellettiva,

---

[1]) *Op. cit.*, p. 54.

[2]) *Op. cit.*, p. 57 e segg. Vedi Mamiani, *Confessioni*, I, 81 (non 84 come per errore di stampa è presso il D'Ercole).

Digitized by Google

quale crediamo di averla ritratta dai testi medesimi del Rosmini, non possa nemmeno cadere in mente una obbiezione simile a questa del Mamiani. Giacchè, senza dire del valore proprio della possibilità dell'ente rosminiano, bene dichiarato dal passo della Teosofia citato sul principio di questo capitolo, e intendendo pure l'obbiezione nel modo onde spesso fu anche formulata, — ossia che dall'idealità dell'essere intuito non può uscire il Rosmini per toccar la riva della realtà, (posizione assolutamente sbagliata poichè pel Rosmini reale e ideale son già divenute forme d'un medesimo essere) — osserviamo semplicemente che se l'obbiezione fosse giusta, il Rosmini avrebbe pur ragione contro il Kant, accusandolo di soggettivismo, di quel falso soggettivismo idealistico, che era stato del Berkeley.

Ed in verità, se la intuizione kantiana è cieca senza la categoria; se la categoria è un elemento ideale, possibile (ad applicarsi al molteplice del dato sensibile), neanche il Kant, secondo cotesta critica, uscirebbe dalla sfera delle idee soggettive, dalla sfera dell'ideale, del possibile, per giungere in porto, alla realità [1]).

Qui adunque il Rosmini è combattuto con un principio inferiore al rosminianismo, o, per meglio dire, al kantismo, da lui adottato e sviluppato; poichè non si tien conto di quel sintesismo originario dello spirito, che anch'egli ha visto e indicato come necessaria condizione della esperienza.

Questo problema, del resto, si connette con una questione molto più ampia, che non è questo il luogo di discutere, circa la conciliabilità de' contrarj. Il D'Ercole è d'avviso che tutti i contrarj nel Rosmini sono opposti ed inconciliabili, come nella vecchia metafisica. Noi invece pensiamo che non si scorge nel Rosmini la conciliazione de' contrarj, perchè questi non si guardano là dove

---

[1]) E questo infatti sostiene il Mamiani, del cui modo di interpetrare le categorie di Kant, diemmo già un cenno. Vedi sopra p. 151, n 2. Cfr. B. Spaventa, *Kant e l'empirismo*, Napoli, 1881, p. 25 e segg. negli *Atti della R. Acc. di Sc. Mor. e Politiche di Napoli*, vol. XVI. — Ma il D'Ercole segue il Conte della Rovere anche in cotesta interpretazione del kantismo?

Digitized by Google

il Rosmini li ha posti, e dove la loro stessa posizione trae seco la soluzione del problema.

Prima tuttavia di lasciare questa critica del prof. D'Ercole, così bel modello, del resto, di lucidità e perspicacia d'esposizione filosofica, sebbene ci siamo proposti soltanto di chiarire con l'esame di essa la natura dell'essere rosminiano in sè, non possiamo a meno di aggiungere due parole intorno al modo della formazione delle idee, secondo l'interpretazione del chiaro professore di Torino. Nella teorica rosminiana le idee si formerebbero per " aggiunzione „ dell'idea dell'ente alla sensazione; ora una tale aggiunzione, osserva il D'Ercole, è impossibile: " Di fatto, i due elementi, da cui deve venir formata l'idea, coll'aggiunzione del primo al secondo, sono l'uno *fuori* di me, cioè l'essere ideale, l'altro *in* me, cioè la sensazione: e si noti bene che la loro " unione (parole testuali del Rosmini) ... avviene nell'unità della nostra coscienza „. Ora come posso io alla sensazione, che è *entro* di me ed è mia, aggiungere l'essere ideale, che è *fuori* di me e non è mio? [1]).

Ora precisamente quelle testuali parole del Rosmini dimostrano, salvo errore, quanto diversamente per lui procedessero le cose, che il D'Ercole qui non si rappresenti. L'unione avviene nell'unità della coscienza: dunque l'elemento ideale interviene anch'esso nella coscienza; e quando pur si voglia intendere letteralmente e secondo l'intenzione dello stesso Rosmini, cotesto suo intuito, ebbene, non dee esso valere tuttavia a qualcosa? Costituisce l'intelletto: dunque v'ha l'intelletto costituito, e v'ha nella mente un principio costitutivo di esso, per lo meno come un' immagine di ciò che si vede al di fuori: ed è quest'immagine, se non altro, dell'essere ideale che, ricevuta dall'intelletto per l'intuito, si unisce al dato della sensibilità.

E se, quando avviene la percezione intellettiva, dovesse proprio avvenire una sintesi come quella, davvero impossibile, che si vuol attribuire al Rosmini, che ci starebbero a fare nella costui teorica

---

[1]) *Op. cit*, p. 65.

Digitized by Google

e l'intuito e l'intelletto? Perchè avrebbe il Rosmini teorizzato che l'atto dello intelletto, l'intuizione, dev'essere anteriore logicamente alla percezione intellettiva? E che importerebbe cotesto intelletto già pronto, per la sua visione attuale e immanente dell'essere, a informare il dato sensibile, se proprio la forma della cognizione dovesse trovarsi fuori dell'*unità della nostra coscienza* ancora al momento logico della percezione intellettiva?

Certo, se l'intuito rosminiano non ha se non quel significato e quel valore, che noi crediamo d'aver in esso dimostrato, esso non lascia già l'essere, che è forma necessaria della conoscenza, fuori della mente, ma più che porlo, lo trova dentro la mente, mentre si può credere e si crede che ve lo conduca con l'opera sua. Cosa che non è stata per anco notata, o della quale non si sono per anco viste tutte le conseguenze, e che bisogna porre bene in rilievo.

L'intuito rosminiano, è vero, è un'illusione; ma, come osservammo, la esigenza stessa che esso vuole significare e vorrebbe soddisfare, è per l'appunto spiantata dalla teoria in cui il Rosmini lo ha innestato; sicchè, dopo averne fatta la critica conveniente, non bisogna conchiuderne che l'essere rosminiano rimane fuori della mente: chè altrimenti non regge più tutta la teorica della conoscenza, che il nostro filosofo ha costruita accuratamente sulla base del criticismo kantiano [1]).

Più gravi ancora delle contraddizioni rilevate dal prof. D'Ercole, sono quelle scoperte dal prof. Roberto Benzoni nella natura stessa dell'essere ideale, quale viene presentato nel *Nuovo Saggio* o, come

---

[1]) Un'altra piccola inesattezza ci preme di rilevare nella critica del §. IV, intorno all'*Ente possibile in rapporto alle idee;* là dove l'A. concludendo che « tutta questa teoria rosminiana della formazione delle idee per mezzo dell'ente possibile è falsa, immaginaria ed impossibile » (p. 74) conforta la sua critica con un passo dello Spaventa, *La filos. di Gioberti*, p. 471; nel qual passo si critica appunto l'origine delle idee secondo Rosmini, dallo stesso punto di vista del D'Ercole. Ora osserviamo, che in quel luogo lo Spaventa non critica

Digitized by Google

meglio sarebbesi detto, in tutte le opere e in generale nel sistema del Rosmini.

Senza fermarci intorno a una critica preliminare circa la propria essenza dell'essere ideale, che fu impugnata anche dal Gioberti, dal Benzoni, il quale contro il Rosmini dà ragione perfino al p. Liberatore, sentiamo piuttosto una critica nuova, o almeno originalmente formulata, — poichè si direbbe sostanzialmente condotta su quella già esaminata del D'Ercole. — Il D'Ercole indicava una contraddizione tra i caratteri dell'essere rosminiano; cioè tra la sua indeterminatezza e i caratteri di idealità, eternità, unicità, identità ecc., che pure gli sono proprj, e che secondo la critica, di cui s'è fatta l'analisi, già lo avrebbero bello e determinato. Nello stesso essere il prof. Benzoni rileva, alla sua volta, ben cinque flagranti contraddizioni: la seconda delle quali è appunto quella indicata dal D'Ercole; le altre quattro le sono analoghe.

Ecco la prima: " L'essere da noi intuito è puramente ideale; la distinzione tra idealità e realtà o sussistenza è assoluta; inconciliabili sono queste categorie; eppure l'essere ideale, lume dell'intelligenza, elemento precipuo della percezione intellettiva, rappresenta la sussistenza. Tra la cosa rappresentata e ciò che è capace di rappresentarla, non deve darsi una certa e non troppo lontana relazione? ".

Tale inconciliabilità era stata pure affermata dal D'Ercole, come fu notato sopra, tra la infinita realtà e l'infinita idealità; ora il Benzoni la pone anche tra la idealità e la realtà sussistente, cioè tra quell'essere ideale e quell'essere reale, che nel *Nuovo Saggio* stesso il Rosmini disse *modi* dell'essere (n.° 1166).

Nè più consistente è l'altra contraddizione: " L'essere ideale

---

egli il Rosmini, ma fa una analisi espositiva della critica del Gioberti; epperò è pensiero del Gioberti, non dello Spaventa. Tanto vero che dopo il passo da lui citato e un altro capoverso, in cui è proseguita l'analisi della critica giobertiana, lo Spaventa continua: « Da questa critica Gioberti conchiude... ecc. ». — Sicchè il sig. Bulgarini, nel secondo degli articoli citati s'è scalmanato invano contro B. Spaventa, pp. 132 e segg, senza curarsi di riscontrarne il testo.

Digitized by Google

è oggettivo e non soggettivo, ed è d'altra parte innato. Come può essere a noi innata una cosa, che non è nostra, una cosa che si oppone a noi come l'oggetto al soggetto? „. Anche questa domanda già l'aveva fatta prima il D'Ercole; ma il Benzoni ha preveduto in parte la risposta che si poteva dare e noi abbiamo data, e aggiunge: " Ci si potrebbe opporre che talvolta il Rosmini chiama *innato* non l'essere, ma l'intuito dell'essere [1]). Però intuito innato, anche volendo menar per buona, malgrado infiniti passi in contrario dell'A., tale interpretazione, non implicherebbe una nuova contraddizione?! [2]).

Che nel *N. Saggio* cotesti infiniti passi si possano facilmente ritrovare non importa già che nel *N. Saggio* non si sostengano le ragioni dell'intuito intellettuale, che è uno dei cardini della teoria rosminiana. Certo la parola *idea* adoperata dal Rosmini pel termine come pel prodotto dell'intuito, può ingenerare ed ingenera confusione nella sua terminologia; come trasse all'equivoco della oggettività la sua stessa improprietà, come altrove osservammo. Ma è ufficio del critico fissare il concetto dell'autore in mezzo alla varietà e all'incertezza della frase; e si è già visto come vi sia bisogno assoluto di ammettere, secondo il Rosmini, un qualcosa d'innato nel nostro spirito a causa dell'immanenza dell'intuito.

Quale nuova contraddizione implichi poi questa posizione, noi in verità non sappiamo vedere, benchè al prof. Benzoni paia così facile accorgersene, che non creda opportuno od utile accennarla anche lontanamente.

Ma le repugnanze non sono ancora finite: " L'essere ideale è universale, necessario, infinito, ed è da noi intuito; ora come noi particolari, contingenti, finiti intuiamo ciò, che è universale, necessario, infinito? „. E finalmente: " L'essere ideale è *reale,* è un'entità nobilissima nel tempo istesso che è *possibile.* Come si concilia la possibilità con la realtà? „ [3]).

---

[1]) Lo chiama, sì, *talvolta.* Ma non si può negare che sia appunto questa la sua dottrina,

[2]) *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano;* Fano, 1888, p. 8, n. 2.

[3]) Vedi annoverate tutte queste antinomie in Benzoni, *Op cit.,* p. 7 e segg.

Digitized by Google

Alla prima crediamo si possa ovviare con una semplice osservazione: che essa non è una vera antinomia, perchè i caratteri opposti, messi in rilievo, si accettano come posti già dal Rosmini in termini opposti. Rosmini non dice che la mente contingente comprenda in sè il necessario; anzi che ne è affatto separata e gli è opposta. Ritenuta la fantastica opposizione, se si rimane sullo stesso terreno dell'autore, la contraddizione non sussiste.

L'altra che l'essere rosminiano sia possibile e reale insieme, non è più vera della precedente; chè il Rosmini non predica del suo essere nel *N. Saggio* la possibilità e la realtà nello stesso rispetto; possibile bensì lo dice come possibilità delle idee particolari [1]), ossia degli enti particolari; reale per quel che e in sè, in quanto è. E come negare che *è* anche il possibile, vale a dire che il possibile anch'esso ha la sua speciale realtà? Chè certamente il Rosmini non disse mai che l'essere dell'intuito, l'essere ideale, in quanto intuito, epperò in quanto forma della cognizione, *reale,* e non per altra ragione sostenne l'aspra polemica del Gioberti, dinanzi al quale non si trasse mai addietro d'un passo. Come Kant dal fenomeno arrivò al noumeno, per non essersi formato il giusto concetto del primo, così anche il Rosmini dietro o dentro l'essere ideale credè di avere a trovare per metodo che disse d'*integrazione,* l'essere reale; ma questo non credè mai che fosse veramente l'intuìto.

Secondo noi, adunque, le contraddizioni che il prof. Benzoni ha voluto trovare nel seno dell'essere rosminiano non corrispondono, neppur esse, a una precisa interpetrazione del rosminianismo. Laddove il prof. Benzoni, ritrovando cotesta filza di contraddizioni nell'essere del *N. Saggio,* era naturale che ne potesse riscontrare

---

[1]) Cfr. anche il seg. luogo dell'*Antropol. in servizio della Scienza morale* in *Opere* (ed. Batelli) X, 13, n. 2: « L'essere in quanto è lume della mente, o sia in quanto è idea chiamasi propriamente *essere ideale,* o semplicemente *idea.* Noi lo chiamiamo oltracciò *idea dell'essere,* o *essere possibile;* le quali denominazioni involgono tuttavia qualche relazione mentale, oltre il puro essere ideale ».

Digitized by Google

l'eliminazione e la progressiva correzione nelle opere posteriori; giacchè il Rosmini, a cominciare dal *Rinnovamento*, non fa se non chiarire e svolgere il concetto dell'essere posto già nel *N. Saggio;* chiarimenti e svolgimenti, i quali non potevano non arrecare nuova luce e nuove determinazioni, ma non già per modificare o molto meno tramutare il principio che sorregge la ideologia, sibbene per dimostrare più esplicitamente la vera natura di esso. Il Benzoni comincia dal trovare modificazioni fin nel *Rinnovamento*, e ne trova, proseguendo, sempre maggiori nella *Logica* e quindi nelle opere postume; e le modificazioni sarebbero appunto quelle che eran necessarie onde conciliare le antinomie, che l'essere rosminiano nella primitiva sua forma, racchiudeva dentro di sè.

Ora è chiara la conseguenza, che dopo tutto il detto, possiamo trarre in ordine a questa idea fondamentale del ch. prof. Benzoni, che si può dire la chiave di tutta la sua critica: ossia, che se del *Nuovo Saggio* si può e si dee dare una interpetrazione, che eviti, come la nostra, le contraddizioni intrinseche all'essere intuìto, che il Rosmini avrebbe dovuto toglier via nel processo della sua speculazione, non è per avventura accaduta questa lenta e successiva gradazione, che vorrebbe il Benzoni, nella formazione del pensiero filosofico del Nostro, e nella determinazione in genere, del rosminianismo. Il problema nelle postume poi, è addirittura diverso, e riflette l'influsso della polemica col Gioberti, come vedremo a suo luogo.

Ed egli stesso, il prof. Benzoni additando, dietro le orme dello Spaventa, il vero problema del *N. Saggio,* scuote il fondamento della sua critica; comecchè reputi non aver l'autore tenuto sempre innanzi cotesto problema, nè averne avuto compiuta coscienza. Egli ammette che l'essere del *N. Saggio* viva nella percezione intellettiva, e che, quando si bada a ciò, l'essere indeterminato del Rosmini si sottrae alle accuse, onde è fatto segno; ma egli crede, che l'essere in quell'opera sia spesso considerato per sè, indipendentemente da ogni relazione col fatto conoscitivo. Ora, a parer nostro, siffatto apprezzamento proviene da una imperfetta conce-

Digitized by Google

zione di quell'unità dell'atto percettivo, in che il Rosmini fa consistere la umana cognizione.

" L'essere del *Nuovo Saggio*, scrive il Benzoni, non è quello che è immediatamente intuito, ma è immediatamente intuito dopo un certo sviluppo della intelligenza; in altre parole l'essere ideale, l'essere possibile, l'essere indeterminato, l'essere comunissimo, l'essere universale del *Nuovo Saggio* è immediatamente intuito dopo la mediazione dello spirito. Lo spirito intuisce questo essere puro, astratto da tutti i suoi termini, solo dopo un lavorio di riflessione, solo quando si pone a considerare il fatto percettivo ne' suoi elementi „ [1]).

Ora che questo non sia punto il pensiero del Rosmini, crediamo si veda molto agevolmente dopo l'analisi che ne abbiamo fatta; e se si vuol definire a questo modo " il lato scientifico „ (e si vuol dir kantiano) della teorica rosminiana nel *Nuovo Saggio* non s'interpetra nemmeno, nella miglior maniera la categoria kantiana. L'essere, o l'intuito dell'essere (che è lo stesso qui per la critica nostra) sarebbe prodotto di mediazione, esso che è puro immediato, pura identità, pura *condizione* di conoscenza? E come si può dire " immediatamente intuito dopo la mediazione dello spirito „ senza incorrere in contraddizione di termini? Guai se il Rosmini avesse detto proprio così: il pensare, in tal caso, non sarebbe stato più giudicare, com'egli vuole e dà grande lode a Kant di avere scoperto; ma anche passivo e ozioso intuire, e invece di Kant, nel Rosmini avremmo, come già in Sigismondo Gerdil, un altro Malebranche, tutt'al più riveduto e corretto!

Già, a proposito delle critiche di Alfonso Testa, abbiamo veduto che l'essere-categoria anteriore (logicamente) alla percezione intellettiva, non è ravvisato e riconosciuto o avvertito, se non come essere-concetto mediante l'astrazione e la riflessione. Ma si dirà perciò che l'intuito dell'essere presupponga quello " sviluppo della intelligenza „ ond'è possibile cotesto lavorio di astrarre dalla nostra

---

[1]) *Op. cit.*, p. 16 e segg.

Digitized by Google

cognizione ogni contenuto, come dice il prof. Benzoni, non si dirà piuttosto, conforme al pensiero del Rosmini, che siffatto lavorio presuppone già l'intuito? Il Testa acutamente osservava che Rosmini *trova*, non *forma* l'idea dell'essere; or non si trova, se non quel che già c'è.

Certamente il linguaggio del Roveretano non è sempre esatto, e abbiamo avuto più volte occasione di notarlo. Egli nel *Nuovo Saggio*, dopo aver descritto il lavorio d'astrazione, che si può esercitare sull'idea concreta di " Maurizio nostro amico ", in fine conchiude: " L'ultima cosa che ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qualità che abbiamo rimosse, è l'*essere*, che perciò solo dicesi la più astratta di tutte le idee: tolta via la quale, ogni altra idea e pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a *contemplare* a forza di quelle astrazioni. Dunque ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa... " (412; II, 26 e segg.).

E il prof. Benzoni ci potrebbe, forse, opporre questo luogo in favore della sua interpetrazione; quel contemplare, che abbiamo a posta messo in corsivo, par corrisponda precisamente a quell'intuito, che il Benzoni fa egualmente posteriore a un lavorio riflessivo ed astrattivo, a una mediazione dello spirito, a un certo sviluppo della intelligenza. Infatti, quell'immaginosa rappresentazione dell'idea dell'essere che soprastà nella mente, farebbe credere che l'intuito nella sua teoria non fosse un puro immediato.

Ma si consideri bene. Che cosa è cotesta idea, cui il Rosmini perviene mediante astrazione? È dato d'intuito o di percezione intellettiva? Si badi che egli di questa superstite o finale idea dice che soprastà *nella* mente, non *alla* nè *sulla* mente, come avrebbe dovuto dire del termine dell'intuito intellettuale, che suppone, secondo lui, separazione anzi necessaria opposizione tra intuente e intuito. Quell'essere iniziale, che è dato dell'intuito, quando è ancora tutto solo, " per questa sua perfetta solitudine non ammette discorso nè della mente nè della lingua ", — come il Rosmini stesso

Digitized by Google

dice nella *Teosofia* (I, 69). Sicchè l'essere iniziale non può esser pensato, e neanche si può dire, come il Rosmini dice nel *Nuovo Saggio* di cotesta idea rimasta dopo ogni possibile astrazione, che sia un oggetto del pensiero [1]). Che cosa è dunque quest'estremo oggetto del pensiero? È l'idea, il concetto della veramente astratta idea dell'essere (*forma* della cognizione) divenuta contenuto di conoscenza (s'intende, illuminato sempre dall'essere); il qual concetto starà, quindi, o soprasterà, come concetto ch'egli è, *nella* mente, e non può esserne fuori, come, secondo Rosmini, dovrebbe il termine dell'intuito. Al di là del concetto, retro la memoria non può ire, direbbe Dante; giacchè non si pensa, a detta dello stesso Rosmini, se non per quei concetti, nella cui formazione sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano. E del concetto dell'intuito (frase, è vero, che il Rosmini non adopera, donde l'inesattezza della sua espressione e dell'interpetrazione altrui) il Rosmini ha ragione di dire che egli è termine di astrazione, che è cognizione mediata, anzi che essa appartiene alla coscienza filosofica; come ha pur ragione di dire del contenuto di esso concetto cioè dell'essere-categoria, ch'egli è intuìto immediatamente. — In breve: l'intuito dice pura identità; e nella identità non v'ha conoscenza; sicchè quando per astrazione ci formiamo l'idea dell'essere intuìto, questa è una idea fra le idee, è un concetto; è l'identità primitiva già differenziata. L'intuito per sè e in sè è un puro termine trascendentale; di guisa che si può pervenire col lavoro della riflessione al concetto di esso, che intanto però è presupposto.

Giacchè è dottrina del Rosmini, che la mente nostra sia unità originaria di intelletto e senso; onde il semplice intuito, atto immanente di quello, non si può mai dare di fatto nella effettiva cognizione; ma si può soltanto concepire, per astrazione dal prodotto proprio del senso.

---

[1]) «... L'astrazione non può più proceder oltre, senza che sfugga d'innanzi ogni oggetto del pensiero». *N. S.*, 411; II, 26.

Digitized by Google

Or bene: interpetrata come s'è veduto, la teoria rosminiana del *N. Saggio*, non vediamo quale ragione il prof. Benzoni abbia di soggiungere: " Il Rosmini doveva accontentarsi di studiare l'essere nel *Nuovo Saggio* solo sotto questo rispetto, solo come parte universale, comune a tutte le percezioni *(intellettive)*, solo come il fondo di tutte le operazioni dello spirito, come l'elemento universalissimo di tutte le idee, solo come il sostrato unico di tutte le categorie, solo come il mezzo necessario per rendere possibile la percezione intellettiva, solo come la base e il punto di partenza di tutte le sintesi intellettuali. Il Rosmini doveva considerare il fatto della percezione come un composto, se voleva, ma come un composto ideale, intellettivo e non meccanico „ [1]). E, secondo il Benzoni, il roveretano cadrebbe " in non pochi passi „ nell'errore di farne un composto meccanico, sì che le parti fossero, prima di unirsi, già belle e determinate, e l'essere dell'intuito venisse considerato non più come un elemento ideologico, ma come un elemento ontologico: donde tutte le fatali contraddizioni nel determinarne la natura [2]).

Il vero è che se fosse esatta quella interpetrazione, che egli crede rilevi il lato veramente scientifico del *N. Saggio*, allora senza dubbio il *composto*, per usare la sua parola, del fatto conoscitivo sarebbe necessariamente meccanico; dacchè lo spirito dovrebbe prima *mediatamente* cogliere una delle parti, e poi unirla; mentre il Rosmini parla di unione necessaria, perchè originaria, facendo immanente l'intuito e la forma che questo conferisce all'intelletto, e che l'autore presenta sempre come una categoria a mo' di Kant, cioè come una funzione e non come una preformazione. Sicchè il composto meccanico sarebbe in ciò che il critico avrebbe voluto; non in ciò che l'autore ci ha dato. E ammesso pure che la sintesi *a priori* kantiana o sintesi primitiva o percezione intellettiva del Rosmini, possa dirsi un composto ideale, intendendo che il valore della forma rosminiana dell'intelletto debba essere puramente cate-

---

[1]) *Op. cit.*, p. 17.

[2]) *Op. cit., l. c.*

Digitized by Google

gorico, quanto a quei passi del Rosmini, nei quali il prof. Benzoni non riconosce più cotesto valore dell'essere, non citandoli egli, noi non sapremmo come ripescarli, per poterli discutere; ma certo, non potremmo interpetrare nessun passo nè del *N. Saggio*, nè di altra opera del nostro o di altro filosofo, se non in armonia con tutta la dottrina del libro ove si legge.

E tanto basti del volume del prof. Benzoni, del quale abbiamo voluto esaminare e confutare certe interpetrazioni di quelle opere rosminiane, contro le quali sorse la polemica del Gioberti, piuttosto che fornire un giudizio generale, che richiederebbe un minuto esame di tutto il lavoro, per noi affatto inopportuno. Così noi crediamo di esserci spianata la via allo studio delle critiche giobertiane, feconde, come vedremo, di talune importantissime conseguenze nel sistema del rosminianismo. C'interessava sovrattutto di offrire un saggio d'una più retta interpretazione del pensiero del Rosmini, con eliminare quegli apprezzamenti e quei giudizj inesatti, che impediscono tuttavia una compiuta intelligenza di quello, considerato nel suo contenuto speculativo, spoglio di certi accessorj che, secondo noi, sono come la forma imposta dal tempo e dalle condizioni anche dell'autore ad ogni sistema filosofico, e studiato, nel suo intimo organismo, ne' suoi necessarj collegamenti e nelle sue irrefutabili conseguenze, senza far mai forza alla mente dell'autore e citando opportunamente i testi a conforto della esposizione critica.

Il metodo crediamo sia valso a definire con qualche chiarezza la natura categorica dell'essere rosminiano e quindi l'ufficio, che, secondo il Rosmini, esso adempie nel fatto della conoscenza; a delineare, insomma, per quanto brevemente, pure con alquanto di sicurezza, il significato del rosminianismo nella storia della nostra filosofia.

Cotesto metodo non incontrerà certamente il favore de' troppo teneri lodatori e dei giudici troppo severi del rosminianismo; ai quali parrà che il dire essere stata fatta dal Rosmini stesso la critica dell'intuito, da quel Rosmini che fonda su *un* intuito la sua filosofia, sia un grave sproposito, e quasi un segno del non aver nemmeno letto le opere del Roveretano; i quali, a negare quel che

Digitized by Google

noi abbiam quindi creduto di potere affermare — essere l'oggettività rosminiana una cosa stessa con la soggettività kantiana, — stimeranno che basti opporci i mille luoghi, nei quali il Rosmini critica il soggettivismo di Kant.

Ma noi persuasi dallo studio della storia, onde credemmo opportuno premettere un breve schizzo, che la speculazione rosminiana, elaborandosi in una mente italiana del primo trentennio di questo secolo, dovesse necessariamente risentirsi dei bisogni ideali, che agitavano lo spirito dell'epoca, crediamo di poter fare a meno dell'approvazione degli uni e degli altri, di quei lodatori e di quei giudici; i quali non vedranno mai sotto la lettera, — espressione immediata e spontanea di esigenze temporanee, — lo spirito, il contenuto veramente scientifico, epperò estratemporaneo di questo e di qualsiasi sistema filosofico.

Dopo la critica finora fatta, crediamo infine di poter conchiudere:

1.° Il Rosmini concilia, come aveva fatto già Kant, le opposte sentenze empiriche e idealistiche, accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi *a priori* di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto, grazie all'unità originaria dello spirito che si sviluppa per la funzione sintetica della ragione.

2.° L'intuito cui ha fatto ricorso il Rosmini per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico, onde gli parea viziato il kantismo, quell'intuito pel quale si crede che il Rosmini rinnovi la vecchia opposizione d'oggetto e soggetto, non è se non una parola vana, avendo il Rosmini negata per l'appunto cotesta opposizione coll'ammettere essenziale ed immanente nello spirito l'elemento categorico kantiano.

3.° L'intuito tuttavia serve nel Rosmini a far dire oggettività la soggettività di Kant, ossia la vera soggettività, sostituendola a quella soggettività kantiana, intesa a torto alla maniera dell'antropologismo individuale di Protagora [1]). Il che dimostra essersi il Rosmini

---

[1]) Vedi la bella memoria di Aurelio Covotti, *Per la storia della sofistica greca*, Pisa, Nistri, 186; dove è sostenuta tale interpetrazione individualistica,

Digitized by Google

formato il giusto concetto della soggettività (oggettività vera), che, siccome necessaria ed universale, credette fondarsi in un che di comune e costitutivo di ogni intelletto umano e d'ogni intelletto possibile, e reputò non potersi più appellare soggettività: — semplice questione di parole!

4.° L'*apriori* rosminiano non ha in sè, in quella medesima forma, in che se lo trovò innanzi il Gioberti, alcuna intrinseca contraddizione, come s'è giudicato da recenti critici. Esso è un *a priori* soggettivo-oggettivo, fornito cioè di caratteri necessarj ed universali, che l'autore definisce come ideale, per distinguerlo dall'essere infinito reale (Dio), di cui non crede che la mente umana, imperfetta com'è, possa avere alcuna diretta notizia. Distinzione, cui il Gioberti dimostrerà insussistente, accettando però la posizione del Rosmini e mostrando per tal modo la portata speculativa del rosminianismo.

Ed ora è tempo che imprendiamo a studiare le teorie e le critiche del Gioberti, nelle quali si compie e si conchiude il ciclo della speculazione italiana, che, promossa dall'intelletto critico e penetrativo del Galluppi, si sviluppa nel Rosminianismo.

---

contro quella universalistica del Halbfass e del Gomperz. Anche noi crediamo debbasi distinguere in tal modo Protagora da Socrate; osservando d'altronde che Socrate non ha contraddetto, ma soltanto sviluppato il pronunciato di Protagora τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δυκεῖ: il che vuol dire, che Protagora non aveva avuto piena coscienza del suo principio, del quale è agevole intendere come dapprima non potesse essere accolto che in un significato individualistico. Ad ogni modo, lo stesso concetto antropometrico, compiuto com'è in Socrate, è ancor molto lontano dal kantismo, cui, come il Covotti ricorda, il Lange ravvicinerebbe già Protagora, in quanto da questo l'uomo come tale fosse fatto misura di tutte le cose. Osserva bene il Covotti (p. 127), che manca in tutta la filosofia greca quello che forma il pregio speculativo di Kant: il concetto del pensiero come produttività.

Digitized by Google

Capitolo III.

La teorica della conoscenza nel Gioberti. Esposizione e critica.

In uno degli ultimi scritti, — certo l'ultimo scritto filosofico, — pubblicato pochi mesi prima di chiudere la sua lunga e intensa operosità, Antonio Rosmini, discorrendo della necessità speculativa di tener distinta nell'essere la forma ideale dalla reale, usciva in queste solenni parole: " L'esperienza tuttavia e la storia della filosofia dimostrano, che c'è una somma difficoltà a distinguere e mantenere costantemente distinta nella mente la *forma ideale ed obbiettiva* dell'essere, dalla *forma reale*, e me ne somministrò non ha guari la prova quel facondo e immaginoso scrittore che diede a me biasimo e mala voce d'aver proposta e stabilita una tale distinzione, dettando tre volumi col titolo de' miei errori. Laonde con tutto lo zelo e la fidanza egli si pose di contro a me, quasi abbarrandomi il passo, e si dichiarò *perfetto realista:* incolpando gli stessi scolastici realisti, di non essere stati tali abbastanza, eccetto alcuni pochi. Ma pace a quell'anima ardente: e torniamo alla storia [1]) ".

Si sa che gli avvenimenti politici del quarant'otto avevano ravvicinato i due grandi avversarj, smorzato perfin le ire implacate e sospettose del torinese, che faceva pubblica ammenda della vivacità frequente delle sue polemiche, dichiarando che, appena conosciuto di persona il Rosmini, aveva cominciato anche lui " a venerare

---

[1]) Rosmini, *Arist. esposto ed esaminato,* Torino, 1857, prefaz. p. 36. La prefazione di quest'opera postuma era stata pubblicata dal Rosmini stesso nella *Rivista contemporanea* di Torino, an. II, vol. II, fasc. 17° e 18°, decembre 1854 e gennaio 1855; riprodotta poi nella *Poliantea Cattolica* di Milano, an. IV, 1855.

Digitized by Google

con tutta Italia tanta sapienza e tanta virtù „ [1]). — Quanto al Rosmini, benchè l'animo suo non si fosse mai inasprito, i fatti del '48 lo conciliarono di più col Gioberti, e non è questo il luogo di ricordare le belle prove da lui date de' suoi sentimenti verso il filosofo esule per la seconda volta [2]), e poi quando fu morto, e quando prima, nel '49, ebbe a Gaeta a difenderne calorosamente la fama a l'ingegno contro le insinuazioni e le malignazioni d'un gran gesuita [3]).

Ebbene, tutto ciò e il tempo corso in mezzo e il cammino intanto fatto nella scienza, non lo rimossero fino al termine, come s'è visto dall'ultimo suo scritto dianzi citato, dalla posizione già tenuta di contro al Gioberti. E questi, dal canto suo, in quel discorso che premise alla seconda edizione della sua *Teorica del sovrannaturale,* e che si può considerare come l'ultima sua scrittura di genere puramente filosofico, rimaneva anche lui al suo posto, nonostante l'omaggio quivi reso alle virtù e alla sapienza dell'avversario; poichè scriveva: « Il Rosmini ed io siamo d'accordo nel recare alla riflessione la possibilità dell'errore, e il suo rimedio all'intuito che la precede. Ma dissentiamo intorno al contenuto di tale intuito; il quale al parere dell'illustre Roveretano, non ci porge che un ente astratto, iniziale, destituito di sussistenza; laddove, al

---

[1]) *Discorso preliminare* alla 2ª ediz. della *Teorica del sovrannaturale* (1850) I, 25 *n.* Vedi pure ciò che, quasi nel tempo stesso, ne scriveva nobilmente nel *Rinnovamento civile,* lib. I, cap. XIII; ediz. Napoli, Morano, 1864, I, 285 e segg.

[2]) Vedi quel che scrisse G. Massari, nella sua *Rivista politica* del 15 luglio 1855 nel *Cimento* di Torino (vol. VI. s. 3ª, p. 86) commemorando il Rosmini. Sono due pagine dimenticate, e che hanno tuttavia molta importanza per le opinioni politiche e per la biografia del Rosmini; V. pure Tommaseo, *A. Rosmini,* (in *Rivista Contemporanea* dal 1855, vol. IV) §. 28.

[3]) *Il Liberatore.* — Chi fu presente al colloquio e ne scriveva poi a Raff. De Cesare, attesta che le parole « eloquenti dette dal Rosmini in quella occasione riuscirono il più autorevole e più meraviglioso elogio del Gioberti ». Vedi De Cesare, *Dopo la condanna del S. Uffizio,* in *N. Antologia,* 16 luglio 1888, p. 205.

Digitized by Google

mio, ci dà un concreto effettivo, che nel primo de' suoi termini è assoluto e apodittico. Or qual'è il miglior fondamento del vero? l'astratto o il concreto? l'insussistente o il reale? l'incoato o l'assoluto? „ [1]).

I due filosofi, adunque, compiono la loro carriera filosofica con opposta sentenza intorno al principio della loro dottrina, nonostante la polemica vigorosa per dottrina e dialettica che s'era in proposito dibattuta; talchè si direbbe che essa non abbia avuta nessuna efficacia sulle dottrine de' due filosofi. Questo però è appunto quello che ci rimane ancor da vedere.

Come il Rosmini abbia introdotto V. Gioberti nel campo della moderna filosofia, cioè della filosofia kantiana, l'abbiam veduto e dimostrato nel terzo capitolo della prima parte del presente studio; conchiudendo, che già nella *Teorica del sovrannaturale* egli ci apparisce sì un rosminiano, ma un rosminiano il quale vuole andare avanti al Rosmini. Nell'opera che seguì immediatamente dopo, l'*Introduzione allo studio della Filosofia,* si delinea ben nettamente la nuova posizione speculativa del Gioberti; e si vede quali essenziali modificazioni, secondo lui, debbono subire le dottrine del filosofo roveretano.

Ma prima di studiare cotali modificazioni, vediamo come si muove in questa nuova opera il pensiero dell'autore.

La concezione della storia filosofica qui è l'esagerazione di quella donde si rifà nel *Nuovo Saggio* il Rosmini; ma certamente è modellata sovra di essa. Pel Rosmini, come s'è notato, v'ha sistemi che peccano per eccesso e sistemi che peccano per difetto di *a priori* nella spiegazione del fatto del conoscere: da una parte falsi idea-

---

[1]) *Op. cit.*, I, 235. Cfr. *Errori filosofici di A. Rosmini*, II, 126-134. — L'ultima parola veramente è nel *Rinnovamento civile*, dove al lib. II, cap. 7°, (vol. II, pag. 191), è detto ancora una volta « Così, per cagion d'esempio, il divorzio introdotto da un chiaro nostro psicologo tra il reale e l'ideale, non si può comporre stando nei termini della psicologia sola; e se si muove da questo dato per salir più alto, si riesce di necessità al panteismo dell'Hegel e de' suoi seguaci ».

Digitized by Google

lismi, e dall'altra falsi empirismi. Ma nell'idealismo, oltre l'errore di ammettere più elementi *a priori* che non ne siano richiesti a quella spiegazione (Platone, Aristotele, Leibniz) può esservi un più grave difetto: quello di far soggettivo, come avviene in Kant, l'*a priori* ricercato in seno alla conoscenza, la quale, se vuol essere vera e certa, dev'essere invece oggettiva. Onde pel Rosmini i sistemi sbagliati si riducono al postutto al sensismo o all'idealismo soggettivo, che è una specie di scetticismo mascherato; dacchè il platonismo, a parte l'eccesso dell'*a priori* che va corretto, trova grazia appo lui per l'assoluta separazione posta fra cotesto *a priori* e il soggetto umano che conosce. E contro il sensismo e l'idealismo soggettivo e si può dire (poichè pel Rosmini il senso era la facoltà soggettiva per eccellenza) in genere, contro il soggettivismo ei si proponeva di scendere in campo col *Nuovo Saggio.*

Contro questo soggettivismo insorge parimenti la filosofia del Gioberti; il quale raddoppiando d'ardore per le dottrine platoniche riconosciute pure in fondo al contenuto filosofico delle dottrine cristiane, tutti gli opposti sistemi involge in una comune condanna con quel sensismo, che ormai, quando usciva il suo libro, era già morto e sepolto così in Italia come in Francia; talchè dimostrare sensistica una teorica, era lo stesso che averla giudicata senza appello.

E sensistica, a parere del Gioberti, è tutta la filosofia moderna in Europa, a cominciare da Renato Cartesio; il quale, del resto, non fece se non applicare alla filosofia il metodo che aveva già fatto ben trista prova con Lutero, nella Protesta, proclamando la intimità autonoma della fede religiosa.

Cartesio sensista? " Parrà strano, scrive il Gioberti, a dire che il sensismo sia conforme ai principii cartesiani, e che il Locke, il Condillac, il Diderot, con tutta la loro numerosa ed infelice progenie, siano figliuoli legittimi del Descartes; quando questi pretese alle sue dottrine un teismo purissimo al sembiante, e volle stabilire sopra una salda base la spiritualità degli animi umani. Ma il teismo del Descartes è puerilmente paralogistico. Il suo dubbio

Digitized by Google

metodico e assoluto, e il riporre ch' egli fa nel fatto del senso intimo la base di tutto lo scibile, conducono necessariamente alla negazione di ogni realtà materiale e sensibile „ [1]). E che altro è il sensismo? " Spogliato dalle contraddizioni de' suoi partigiani, e ridotto al suo vero essere dalla logica severa di Davide Hume, riuscendo a un giuoco subbiettivo dello spirito, che, rimossa ogni realtà, è costretto a trastullarsi colle apparenze, è propriamente scettico e si manifesta come l'ultimo esito di ogni dottrina, che metta nel sentimento dell'animo proprio i principii del sapere „ [2]).

Il Descartes, adunque, è un sensista, e a lui si deve tutta la serie di errori di cui è intessuta la storia della filosofia moderna; egli è l'iniziatore, pur troppo, fortunato del moderno sensismo psicologico, poichè pone come principio della filosofia un fatto, che come tale non può essere se non un sensibile [3]).

Insomma il Locke e il Condillac sono cartesiani. " Nè rileva che i successori di Locke facciano caso della sensazione sola, e non del sentimento interiore, imperocchè questo e quello convengono nell'essere forme sensitive, destituite di obbiettività assoluta „ [4]).

Il Gioberti, insomma, intendeva parlare di soggettivismo, e diceva sensismo, che è pure una direzione speculativa molto diversa. La colpa bensì non è propriamente sua, perchè risale al Galluppi; il quale nella sua teoria della sensazione (che qui il Gioberti ripete) aveva con essa confusa la percezione o rappresentazione e la coscienza, introducendo nel seno stesso di quella le distinzioni che sorgono

---

[1]) *Introduz.*, lib. I, cap. 1° (ediz. di Firenze, *Poligrafia italiana,* 1848) I, 111.

[2]) *Ibid.*, p. 111-12.

[3]) « ... E certamente la sentenza: *io penso, dunque sono,* equivale a questa: io sento di essere pensante ... e più concisamente: io sento, dunque sono... Il pensiero conosciuto per via della riflessione, è un mero fatto della coscienza, che appartiene al senso interiore; onde il Cartesianismo che muove da quella, colloca in un fenomeno della facoltà sensitiva la base della scienza ». *Introd.*, lib. I, cap. 3° (II, 77 e segg.).

[4]) *Op. cit.*, II, 78.

Digitized by Google

invece per cotesti fatti ulteriori della psiche [1]). Del resto, il Gioberti risente presto l'inconveniente che deriva dal fare un sensista dello stesso Cartesio, pel quale il fatto della coscienza, invece che un sensibile (donde, secondo il Gioberti, stesso non può derivarsi mai l'essere) era una cosa stessa con l'essere, e quindi non un semplice principio psicologico [2]), ma una inscindibile unità del principio psicologico e dell'ontologico, che se fosse stata fecondata, avrebbe già fatto procedere di molto la filosofia moderna. Infatti, quando si accinge a classificare tutte le scuole filosofiche figliate dal sensismo cartesiano, comprendendo nella seconda categoria i seguaci del lockismo, egli è costretto a porre fra i caratteri di questo " il ripudio della ontologia cartesiana, come ripugnante ai principii e al metodo del Descartes, e troppo simile all'antica, dichiarata dal francese filosofo insufficiente e buttata fra le ciarpe; e l'ommissione e lo sfratto implicito e tacito di ogni ontologia " [3]).

E già da questa medesima classificazione de' sistemi resulta chiaro che il nemico preso di mira è precisamente quello stesso del Rosmini: cioè il soggettivismo, il falso soggettivismo, che ripete le sue origini da Cartesio, anzi (ed ecco l'intreccio significantissimo della filosofia eterodossa con la falsa filosofia!) da Lutero. Nelle cinque categorie, in cui dovrebbesi, secondo il Gioberti, partire tutta la storia della filosofia moderna, così vengono distribuiti i varj indirizzi: nella 1ª Cartesio e la sua scuola: nella 2ª Locke; nella 3ª Spinoza, i panteisti tedeschi e in parte Giorgio Berkeley;

---

[1]) Eppure il Gioberti stesso aveva combattuta questa teorica galluppiana, nella n. 3ª della *Teorica* (II, 319 e segg.) imputando al filosofo di Tropea « di avere considerato come semplice e indivisibile ciò che è ancora composto, accomunando per tal modo elementi svariatissimi con una sola voce ».

[2]) « Il psicologismo ed il sensismo sono identici: l'uno è il sensismo applicato al metodo, l'altro è il psicologismo adattato ai principii ». — *Introd.*, I, 30 (II, 83 e segg.). Cfr. p. 88 e segg. e 328 e segg. Ma « Cartesio è sensista nei principii e nel metodo » p. 83.

[3]) *Op. cit.*, vol. 2º p. 85.

Digitized by Google

nella 4ª Kant e i sensisti francesi dal Condillac in poi [1]; " infine nell'ultima classe si debbono collocare gli scettici assoluti, che giunsero al dubbio universale, mediante i principii del sensismo, aiutati da una logica sagace ed inesorabile; ... il cui principe è Davide Hume " [2].

Capovolgimenti, come si vede, ce n'è più d'uno; e come va che il Gioberti confonde il fenomenismo del Berkeley con l'idealismo assoluto di Fichte, di Schelling e di Hegel, e l'idealismo trascendentale di Kant col sensismo di Condillac? Ecco: secondo lui, " l'assoluto dei filosofi tedeschi non è l'idea schietta, ma bensì l'idea mista di elementi sensitivi, e per dir meglio un concetto, un astratto, un fantasma, frammescolato di elementi ideali " (p. 85); insomma è un assoluto fantasticato dalla mente umana; e così il Kant converrebbe coi sensisti " nel dare alla cognizione la proprietà del senso, facendone una facoltà subbiettiva, e quindi considerando il vero, come relativo " (p, 86). — È chiaro che la causa della confusione nel primo e nel secondo caso è la medesima; per Gioberti, l'*a priori* di Kant e de' suoi successori è falso perchè contraddittorio: è posto come *a priori,* perchè necessario ed universale; e intanto lo si fa subbiettivo, e quindi particolare all'individuo che conosce, e come esso contingente.

Questa falsa maniera d'intendere il nuovo soggettivismo, che cominciava con la teoria della sintesi *a priori* dal negare definitivamente quello scetticismo, cui fin allora il soggettivismo era sempre stato come equivalente, — è un'eredità che il Gioberti raccoglie dal Rosmini, e rivolge subito, come or ora vedremo, contro di lui.

E già si può dire, che l'avesse raccolta nella *Teorica del sovrannaturale,* quando, a proposito dell'eclettismo francese, aveva

---

[1]) E perchè escluderne i materialisti del sec. XVIII, le cui opere, come ricordò opportunamente il Lange, precedettero i libri e le dottrine del Condillac?

[2]) *Op. cit.*, p. 86.

Digitized by Google

parlato di un " razionalismo imperfetto „ che consente col sensismo " nel soggettivare interamente e parzialmente la conoscenza „ [1]), e meglio altrove, discorrendo dell'egoismo psicologico, cui avrebbero appartenuto Cartesio, Reid e Kant, e del quale " l'egoismo ontologico o metafisico di un celebre filosofo tedesco, che immedesima l'ente stesso coll'esistenza individuale, sarebbe la necessaria conseguenza „ [2]).

Il Gioberti, invero, come il Rosmini, non conosce altro soggettivismo che il falso antropometrismo individualistico protagoreo, il soggettivismo, che il Rosmini combatteva in Em. Kant. Pel soggettivismo, a parer del Gioberti, *tot capita, tot sententiae;* donde, secondo il principio di Lutero, tanti cristianesimi quanti cristiani, e " tante filosofie quanti sono i filosofanti, se credi al Descartes, rinnovatore della verità subbiettiva, immaginata da Gorgia e da Protagora „ [3]). Di guisa che è un errore, dice il Nostro, paragonare la riforma cartesiana a quella socratica; avendo Socrate *presentito* la teorica delle idee assolute, che venne poscia esplicata da Platone, e dovendosi quindi interpetrare il suo γνῶθι σαυτόν, quasi — contempla e studia te stesso nella idea divina.

In breve: la salvezza della scienza è nel platonismo, nella separazione dell'idea dal soggetto, nella oggettività della conoscenza. E si deve anche far forza alla storia e in Socrate trovare Platone, se in Socrate si vuol trovare un principio di sana filosofia. Altrimenti del maestro di Platone non si fa che una ripetizione di Protagora, come sono Cartesio e Kant, — il famoso " sofista di Conisberga „!

Questa falsa interpetrazione della storia, in gran parte, anzi fondamentalmente rosminiana, non pone del resto, il Gioberti, sebbene egli sel creda, fuori del criticismo kantiano, come non ne aveva escluso il Rosmini. Ed è davvero curioso a vedere il gran batta-

---

[1]) Nota XII; II, 329.
[2]) Nota XVII; II, 338.
[3]) *Introd.*, I, 3°; II, 76.

Digitized by Google

gliere invano che tutti i filosofi italiani della prima metà del secolo fanno tra loro, accusandosi vicendevolmente di kantismo e di soggettivismo, intanto che ognun d'essi, senza accorgersene, vi rimane impigliato. Galluppi accusa Rosmini; Testa, Galluppi e Rosmini; De Grazia, Galluppi e Rosmini egualmente; Gioberti e Mamiani, Rosmini; e questi, il Gioberti. — Così, il Rosmini era persuaso che tutta la sua attività filosofica fosse una guerra continua contro il sensismo e il soggettivismo. Ebbene, vien fuori il Gioberti a proclamare che ancora il sensismo è la dottrina filosofica predominante in Europa; dacchè non tutti i razionalisti si potesser dire immuni dal comun vizio, avendosi a distinguere un razionalismo ontologico e un razionalismo psicologico; il secondo de' quali separa bensì, come non fa il sensismo, l'intelligenza dal senso, ma a quella non dà altro fondamento che il soggetto, lo stesso fondamento, in fine, del senso, senza perciò poter conferire alla cognizione veruna certezza oggettiva. E in questo razionalismo psicologico o psicologismo, che vogliasi dire, con Kant e Reid e Stewart, va, secondo il Gioberti, annoverato anche il Rosmini, non correndo alcun mezzo possibile fra lo psicologismo e l'ontologismo, che anche lui, il roveretano, rifiuta; sebbene nè il filosofo italiano nè i due Scozzesi possano propriamente rientrare nel quadro della quintuplice classificazione del sensismo cartesiano, ossia della moderna filosofia.

Di certo il falso criterio onde il Rosmini aveva delineato una storia della filosofia, passato al Gioberti, era agevole rivolgerlo contro lo stesso Rosmini. Sennonchè, quel che importa rilevare è l'esigenza che l'uno e l'altro affermavano, ribellandosi a quel cotale soggettivismo, in cerca di uno stabile e certo oggettivismo.

Il Rosmini, come s'è veduto, vuole introdurre nella cognizione un elemento necessario ed universale, che sia veramente tale, e di cui ammette un intuito costitutivo dell'intelletto, un intuito che, secondo una critica ragionevole, devesi interpetrare come una semplice affermazione della universalità e necessità (trascendenza, e quindi — pare — opposizione all'individuo contingente) dell'*a priori*

Digitized by Google

della cognizione. E il Gioberti prende la stessa posizione di contro all'empirismo, pur senza ripetere una critica che era stata fatta, ma accettandone bensì il resultato.

" Oggi si tiene per certo, egli scrive nell'*Introduzione*, che il voler derivare con Locke i concetti razionali dalla sensazione e dalla riflessione, ovvero col Condillac e co' suoi seguaci, dalla sensazione sola, è un assunto d'impossibile riuscimento; e che, sì come il necessario non può nascere dal contingente, nè l'oggetto dal soggetto *(ecco l'unica concezione rosminiana d'oggetto e soggetto: oggetto = necessario: soggetto = contingente)*, così i sensibili od esteriori non possono partorire l'intelligibile " [1]). — Pel Gioberti la questione stessa dell'origine dell'intelligibile, di cotesta idea, involge una repugnanza; giacchè, essendo essa oggetto immediato ed eterno, come necessario ed universale della cognizione, non ha un principio nè una genesi. Potevasi senza dubbio osservare all'autore, che appunto la definizione stessa che egli dà della idea, inchiude il teorema, che gli avversarj volevan dimostrato.

Comunque ciò sia, egli ammette bensì un'altra questione, che è la vera questione della ideologia rosminiana; la quale è volta a indagare " se derivando la *cognizione dell'Idea* da una facoltà speciale, che dicesi mente o intelletto o ragione, ella è acquisita od ingenita; cioè, se l'uomo può sussistere, eziandio pure un piccolissimo spazio di tempo, come spirito pensante, ed esercitare la facoltà cogitativa, senz'avere l'Idea presente; e quindi ne va in cerca e se la procaccia; ovvero, se ella gli apparisce simultaneamente col primo esercizio della mente, tantochè il menomo atto pensativo e l'Idea siano inseparabili " [2]). E tal quistione, che brevemente si può esprimere, se l'Idea sia o no innata (nel senso kantiano di forma simultanea alla esperienza) ei la risolve affermativamente, come il Rosmini, dichiarando che a suo avviso (" per rispetto nostro ") non si può assegnare altra origine all'Idea, che l'origine medesima dell'esercizio intellettivo.

---

[1]) Lib. I, cap. 3°; II, 6. [2]) *l. c.*

Digitized by Google

Questa apparizione dell'Idea simultanea al primo esercizio della mente corrisponde per l'appunto a quello che il Rosmini avrebbe detto propriamente nozione [1]) dell'idea dell'essere. Anche pel Gioberti cotesta nozione è la stessa intelligibilità, la evidenza stessa; anche per lui " non arguisce nulla di subbiettivo, nè risulta dalla struttura dello spirito umano, secondo i canoni della filosofia critica " [2]); anche per lui è " l'oggetto della cognizione razionale in se stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento " [3]).

L'intuito di cotesta idea è dal Gioberti stabilito con breve disamina del procedimento del conoscere, e benchè egli non se ne rimetta al Rosmini, è chiaro che psicologicamente la lacuna, che egli stesso poi riconobbe in questa parte della sua teorica, devesi alla grande efficacia esercitata sulla sua mente dallo studio di Rosmini; talchè, scrivendo quasi di getto, come fece, l'*Introduzione,* non avrà pensato che ci volesse molta discussione a solidare un'ipotesi, la quale, per l'indirizzo per cui già muovevasi la mente sua, era assolutamente necessaria alla spiegazione del conoscere. Si accorse di poi del mancamento; e lo vide nella esposizione, del resto tanto piaciutagli, che dell'*Introduzione* fece il Massari nel *Progresso* di Napoli, quando già l'intrapresa polemica col Rosmini cominciava a fargli guardare più attentamente ogni parte della costruzione filosofica, cui aveva posto mano. E al Massari, ai 17 giugno del 42, scriveva: " Ho riletto quel poco che ho detto dell'intuito nell'*Introduzione* e l'ho trovato ancor più scarso che non credevo; tanto che la critica che vi ho fatta di non esservi steso davvantaggio e con maggiore precisione su questo punto manca affatto di fondamento " [4]); e a' 20 luglio tornava a scrivergli: " Non

---

[1]) « *Nozione* io chiamo un'idea considerata sotto questa relazione, in quanto cioè ella mi serve, a rendermi note le cose »; Rosmini, *Principj di scienza morale,* in *Opere,* ed. Batelli, IX, 2 *n.*

[2]) *Introd.,* I. 3°; II, 8.

[3]) Ibid., p. 5.

[4]) *Cart.,* II, 375. Il Massari aveva fatto una analisi dell'*Introduzione* (la 1ª che ne fosse fatta in Italia) in tre puntate del *Progresso* del 1841.

Digitized by Google

è come vi ho detto che una lacuna, proveniente dal mio testo dell' *Introduzione;* onde può parere che l'intuito sia una facoltà misteriosa conforme all'inspirazione dei mistici; laddove non è che la cognizione umana e ordinaria, spogliata però del replicamento riflessivo. L'ho definito, credo, nel libro degli *Errori* „ [1]). — Anche questa definizione dell'intuito corrisponde evidentemente alla dottrina già esposta del Rosmini, che l'intuito dell'idea si ritrovi per un lavorio riflessivo sulla cognizione ordinaria, mediante un processo d'astrazione.

Nel Gioberti non s'incontra una teoria compiuta del fatto conoscitivo, come si trova nel Rosmini. Ma qualche accenno, sparso qua e là, basta a dimostrarci che, sebbene l'autore sia del parere che la psicologia, per dirla con la parola sua, non debba essere fondamento nè propedeutica alla ontologia, della quale egli intende trattare specialmente, tuttavia l'ideologia rosminiana giace in fondo alla sua dottrina. Egli ammette un' "*attività intima e semplicissima, che rampolla dall'unità sostanziale dell'animo,* e con un atto primo raggia intorno a sè le molteplici potenze, donde nascono le varie modificazioni di esso animo „ [2]); ripetizione, anzi definizione d'un punto del rosminianismo, da noi già messo in rilievo.

L'intelletto, la facoltà dell'intuito secondo il Rosmini, diventa presso il Gioberti una "energia contemplativa „ che non può venir meno, ossia non può cessar d'intuire il suo termine, senza produrre, in grazia di quell'unità sostanziale dello spirito, la cessazione simultanea dell'esercizio della mente [3]); come nel Rosmini l'atto

---

[1]) *Cart.*, II, 381 e segg.

[2]) *Introd.*, I, 2° (I, 135). *Animo* dice il Gioberti, per castigatezza inopportuna di lingua, invece di *anima, spirito.*

[3]) « Tutte le potenze dell'animo umano essendo collegate insieme, e aiutandosi a vicenda, è inverosimile il supporre che l'energia contemplativa possa venir meno, senza che le altre facoltà a proporzione se ne risentano »; lib. I, cap. 5° (I, 128). Altrove dice che « l'intelletto è il mezzo, con cui l'uomo apprende la manifestazione naturale del verbo »; I, 2° (I, 196). Ma egli non adopera, a questo proposito, una terminologia costante.

Digitized by Google

dell'intelletto vedemmo esser necessario non solo alla costituzione dell'intelletto, ma anche, per l'unità del soggetto, a tutta la funzione del conoscere.

Nè pel Gioberti l'intuito ha un valore diverso da quello indicato nella teoria del filosofo roveretano; come sarà agevole accorgersene esaminando con la brevità necessaria la teoria giobertiana della riflessione.

L'intuito rosminiano vedemmo essere non vera e propria cognizione, ma condizione di ogni conoscenza, e però un vero *a priori* kantiano, una pura forma dell'intelletto, che come tale distruggeva l'antica concezione di oggetto opposto e separato dal soggetto, — avendo dimostrato che il nuovo oggetto non esisteva per sè, fuor della sintesi, essenzialmente soggettiva, co' dati offerti dal senso ed elaborati nel soggetto. E il Gioberti scrive: " Egli è vero che l'intuito diretto della mente non basta a fare la scienza, ma ci vuol di più quella riflessione che ho denominata ontologica dall'obbietto in cui ella si adopera. La quale arreca nel suo oggetto quella distinzione, chiarezza e delineazione mentale, che senza alterarne l'intima natura, lo fanno scendere, per così dire, dalla sua altezza inaccessibile, e accomodarsi all'umana apprensiva... Se l'intuito fosse solo, l'uomo assorbito dall'idea non potrebbe conoscerla, perchè ogni conoscenza importa la compenetrazione del proprio intuito, e la coscienza di noi medesimi „; vale a dire la coscienza dell'intuito e la coscienza del soggetto, che in fondo sono una medesima coscienza; dacchè, anche pel Gioberti, l'intuito è costitutivo del soggetto, e non v'ha soggetto senza l'intuizione immanente dell'Idea. Sicchè l'intuito giobertiano neanch'esso fornisce una effettiva conoscenza, ne è bensì anch'esso la pura condizione, la pura forma *a priori,* la quale ha bisogno, come qui dice l'autore, della riflessione [1]).

Orbene, che è questa riflessione, e qual'è l'ufficio suo? Essa

---

[1]) « La riflessione pertanto dee accompagnare l'intuito primitivo »; I, 30, (II, 107).

Digitized by Google

è come un intuito secondario, cioè un replicamento cosciente dell'atto contemplativo della Idea; ma, appunto perchè cosciente, non è più puro intuito, non è più condizione, ma atto di coscienza: essa è già coscienza. — La riflessione importa quindi una determinazione soggettiva e però una modificazione pur soggettiva; poichè l'intuito è vago e indeterminato, mentre ogni atto di conoscenza è essenzialmente determinazione ed unità; elementi che all'intuito non possono essere aggiunti dall'oggetto suo, che non ha in sè nè determinazione, nè principio veruno di determinazione. " Nel primo intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa, si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza... L'intuito secondario, cioè la riflessione, chiarifica l'Idea, determinandola; e la determina, unificandola, cioè comunicandole quella unità finita, che è propria, non già di essa Idea, ma dello spirito creato " [1]).

La riflessione, adunque, si deve considerare come una funzione determinatrice dell'intuito, o vogliam dire dell'*a priori;* funzione fondata sull'unità del soggetto, di quell'attività intima e semplicissima, che dianzi rilevammo. — Ma in che modo avviene la determinazione? " Ciò succede, mediante l'unione mirabile dell'Idea colla parola. La parola ferma e circoscrive l'Idea " [2]); unione mirabile e " misteriosa ", donde s'inizia la conoscenza, come lo era quella percezione intellettiva, per la quale Rosmini faceva sviluppare l'atto del conoscere; ma unione necessaria, unione, come s'è visto, senza la quale non v'ha umana conoscenza [3]).

E alla percezione intellettiva l'atto prodotto per la riflessione si riconnette anche per la natura della parola, che si sostituisce in esso alla sensazione rosminiana. Il Gioberti infatti, definendo la

---

[1]) *Introd.*, I, 3°, (II, 11).

[2]) Op. cit, *l. c.*

[3]) « La parola, essendo il principio determinativo dell'Idea è altresì una condizione necessaria della esistenza e della certezza riflessiva » I, 3°; II, 12.

Digitized by Google

parola, come ogni segno, per un sensibile, osserva: " Se adunque ella si richiede per ripensare l'Idea, ne segue che il sensibile è necessario per poter riflettere e conoscere distintamente l'intelligibile [1]). Il che consuona con la doppia natura dell'uomo composto di corpo e d'animo, e annulla quel falso spiritualismo, che vorrebbe considerar gli organi e i sensi, come un accessorio e un accidente della nostra natura „. Sulle quali parole è bene che meditino quanti sono che l'intuito giobertiano sogliono appaiare con quello del Malebranche. Anche il Gioberti, come il Rosmini fa ricorso al sensibile e lo ritiene necessario alla formazione dell'Idea; e il senso anche lui fa costitutivo dell'organismo unico dello spirito.

Sennonchè, sulla natura di questo nuovo sensibile proposto dal Gioberti sorgono varie difficoltà, sulle quali non è possibile sorvolare, volendo fornire una idea non troppo manchevole della sua teorica della cognizione.

Vedemmo altrove (part. I, cap. 3°) come già fin nelle *Miscellanee,* che sono sì prezioso documento della formazione della mente del Gioberti, si accettasse e si lodasse la teoria bonaldiana del linguaggio. Ora qui nella *Introduzione* è detto: " Parecchi scrittori moderni assai noti, fra' quali il Bonald merita un luogo particolare, hanno avvertita la necessità del linguaggio per l'esercizio del pensiero „ [2]). Ed è senza dubbio dal Bonald ch' egli ha mutuato la sua dottrina, che ha, pel modo come sorse, una grave ragione storica.

È noto che l'empirismo inglese e il sensismo francese si proponevano di spiegare il linguaggio umano, come una *invenzione* dell'uomo. Tommaso Reid per primo, (poichè le profonde intuizioni del Vico passarono inosservate), nelle sue *Ricerche sull' intendimento* (1763), dimostrò che il linguaggio nel suo più ampio

---

[1]) Cfr. *Teor. Sovr.*, II, 35 « Senza la contezza di qualche sensibile, le idee non sarebbero accessibili alla mente nostra ». Teoria che si conferma e si definisce meglio nella *Protologia*, per la quale cfr. i luoghi citati dallo Spaventa, nella *Filos. di Giob.*, p. 53 *n.*

[2]) *Introd.*, nota 2ª del vol. II, p. 213.

Digitized by Google

significato è naturale prima che artificiale. Definiva egli il linguaggio, — definizione, si badi, espressamente citata e accolta dal nostro Gioberti, [1]) — " tutti i segni onde gli uomini fanno uso per comunicarsi reciprocamente i loro pensieri, le loro conoscenze, le loro intenzioni, i loro disegni e i loro desiderj " [2]). Pel Reid v'ha due specie di linguaggio: un linguaggio naturale, formato da quei vocaboli, che non hanno un significato convenzionale, ma ne hanno uno che tutti intendono naturalmente e per istinto; e un linguaggio artificiale, costituito dei vocaboli non aventi altra significazione se non quella attribuita loro convenzionalmente dagli uomini. Che vi sia un linguaggio naturale è innegabile: e l'attesta la sopravvivenza stessa di esso al linguaggio artificiale: le modulazioni della voce, i gesti, i tratti del viso o la fisonomia, — mezzi tutti onde l'uomo esprime naturalmente i pensieri, — sono per l'appunto le tre classi alle quali riduce il Reid tutti gli elementi di cotesto linguaggio.

Ora è ovvio dedurre, siccome fa appunto il filosofo scozzese, che il linguaggio artificiale presuppone il naturale, senza di cui gli uomini non avrebbero potuto intendersi per convenire nei significati di quei vocaboli onde resulta il loro linguaggio artificiale. Di modo che se, come vuole l'empirismo, il linguaggio fosse dovuto sorger per un'invenzione umana, come la scrittura o la stampa, tutte le nazioni, dice il Reid, sarebbero ancora mute, come i bruti.

Nè meno stringente è la critica dal Bonald opposta alla teorica del Condillac [3]) nelle sue *Ricerche filosofiche*. Secondo il Bonald il linguaggio ci è dato primitivamente con la prima conoscenza; a causa della necessaria simultaneità della idea con la sua espres-

---

[1]) « Le parole sono i segni principali, ma non i soli segni, come sa ciascuno; tutti i sentimenti sono veri *segni delle cose*, secondo la bella e profonda dottrina di Tommaso Reid »; *Introd.*, nota 1ª al vol. II, p. 211.

[2]) *Rech. sur l'entendement humain*, trad. Jouffroy, chap. IV, sect. 2 in *Oeuvres* (Paris 1828), II, 88.

[3]) Combatte la teoria com'era stata formulata dal Condillac; ma tiene pur conto delle osservazioni di Hobbes di Locke e di tutti i sensisti.

Digitized by Google

sione (espressione, si noti, anche semplicemente " mentale "). E contro i sostenitori dell'opposta sentenza, osserva che essi cominciano dal supporre, contro ogni autorità ed ogni ragione, l'uomo in uno stato primitivo bruto e insociale, e a tal grado di barbarie, da essere perfino privato della facoltà di conoscere e comunicare i proprj pensieri, per attribuirgli *nello stesso stato* i pensieri, i sentimenti, le affezioni, le intenzioni, i bisogni, lo spirito d'invenzione e d'industria dell'uomo sociale e civilizzato " [1]).

Lo critica del Bonald è in fondo identica a quella del Reid. Si presuppone nell'uomo sfornito tuttavia del linguaggio, che gli tocca inventare, qualità o attitudini necessarie all'invenzione; le quali non possono non equivalere al possesso del linguaggio che vien negato, comecchè in una forma primordiale e naturalmente rozza. E questa ingenua teoria del vecchio empirismo che fondava la società in un contratto, la religione su un arbitrio di legislatori, e il linguaggio in una invenzione convenzionale, è stata anche in quest'ultimo campo, sconfitta dalla moderna scienza della linguistica comparata; la quale se tra Max Müller e il Witney discorda intorno alla necessità delle relazioni che intercedono fra il pensiero e la parola, ha però definitivamente e concordemente stabilito che il linguaggio è un fatto speciale, primitivo e naturale dell'uomo, non essendovi alcuna società, per quanto barbara e selvaggia, che non ne sia fornita; del pari che la sociologia e la scienza delle religioni comparate hanno provato l'originarietà, cioè l'apriorismo, del fatto sociale e del religioso.

Ed è appunto merito della scuola teologica francese, come osserva giustamente il Janet [2]), di aver dimostrato contro i filosofi francesi del sec. XVIII la vanità delle teorie intorno all'origine fattizia e riflessa di tutti i fatti i più importanti dell'uomo sociale. Al Bonald poi spetta particolarmente la lode per quel che è del linguaggio; e a lui specialmente volgeremo l'attenzione, giacchè

---

[1]) *Recherches philosophiques*, chap. II, in *Oeuvres* (Paris 1858) p. 107.

[2]) *La philos. de Lamennais*, p. 18.

Digitized by Google

egli connette questa teoria con quella della rivelazione necessaria per l'umana conoscenza, siccome fece tra noi il Gioberti.

Il Bonald, con l'*Histoire comparée* del Degerando alla mano, rileva che la filosofia non è riuscita peranco a fissare un punto fermo, un criterio sicuro di certezza e di verità, anzi per tutti i sistemi è finita nello scetticismo e nel soggettivismo; e si chiede quindi se non fosse possibile " trovare nei fatti sociali un fondamento alle dottrine filosofiche più solido di quello che s'è cercato fin qui nelle opinioni personali " [1]; e questo fondamento gli pare appunto di trovarlo nel linguaggio, che, dimostrato non potersi inventare dagli uomini, deve (non essendovi, secondo lui, altra via) essere stato comunicato da Dio alla società umana, e in questa appresa via via dagli individui.

Si direbbe che il criterio del Bonald riesce sottosopra a quello altrove rilevato dal Lamennais; chè questa parola, che possiamo accettare come saldo fondamento di certezza, data da Dio all'umano consorzio, è precisamente la rivelazione. Ma quel che v'ha di originale nel Bonald, e prova che il Gioberti ne dipende in modo speciale, è la teoria della parola come atto o strumento necessario del pensiero; vale a dire che, dato che il linguaggio, tutto il linguaggio sia rivelazione divina, il pensiero di cui il Bonald dice che la parola è *il corpo*, è esso stesso tutto una rivelazione, cioè ha tutto per se stesso un fondamento di certezza obbiettiva o sovrumana, nel senso di universale. La quale è appunto la teoria del Gioberti, che ammette bensì una conservazione, ma anche una alterazione della formola (= contenuto della rivelazione, com'è contenuto dell'intuito); e fa che il pensiero che rimane, anche alteratasi la rivelazione, possa tuttavia cogliere il vero. Di guisa che la rivelazione (l'elemento sensibile della conoscenza) non è accidentale ed esterno al pensiero, ma necessario e quindi costitutivo di esso; sicchè, essendo il pensiero un fatto, cotesto elemento sensibile, ne dipende e gli è strettamente connesso.

---

[1]) *Rech.*, p. 42.

Digitized by Google

Questa rivelazione, adunque, ha un valore tutto speciale, in quanto è qualcosa d'intrinseco al pensiero stesso, tale perciò che il ricorrervi non sia per quello un esautorarsi o un apprendere dal di fuori, ma bensì uno sviluppare se stesso; laddove, presso il Lamennais del *Saggio sull' Indifferenza,* il pensiero infermo per se medesimo e incapace d'attingere il vero, si dee abbandonare, quasi per chiederle conforto, alla rivelazione esteriore. Pel Gioberti la rivelazione va cercata nella vita stessa del pensiero, equivalendo alla parola, che è tale a sua volta, che senza di essa, come aveva osservato il Bonald, il pensiero non esisterebbe. Chi rigetta la rivelazione, viene a rigettare secondo il Gioberti, la parola, ossia lo strumento necessario alla cognizione riflessiva dell'Idea; epperò non può attinger questa, senza la quale — lo vedemmo già col Rosmini — il pensiero cessa di essere [1]). La necessità di questo è pertanto la stessa necessità della rivelazione, considerata unicamente per rispetto a quell'ufficio che dee compiere nel fatto della conoscenza.

Sennonchè, così considerata, a che si riduce la rivelazione? Essa ci deve offrire la parola, ossia i segni delle cose, il dato sensibile che circoscrive l'idea dell'essere e le dà attuale esistenza di conoscere; e, come dice l'autore, " una successione di sensibili, per cui essa Idea rivela se medesima all'intuito riflessivo dello spirito umano, e compie l'intuito diretto, che li porge da sè [2]).

Non è del nostro tema trattare ampiamente di questo punto della filosofia del Gioberti, che richiederebbe una troppo lunga disamina. E bisognerebbe sovrattutto discuterla, — come in parte ha fatto, da quel gran maestro che era, lo Spaventa — nelle opere postume, una delle quali è appunto dedicata alla filosofia della

---

[1]) E il Gioberti dice: « Il ripudio assoluto della tradizione religiosa e scientifica si trae dietro necessariamente quello della parola. Ora, siccome l'aiuto della parola è necessario per conoscere riflessivamente l'Idea, chi lo rifiuta dee eziandio dismettere e gittar da sè ogni cognizione ideale. Ma tolta l'Idea, che rimane? Nulla ». — *Introd.*, I. 3°; II, 51.

[2]) *Op. cit.*, I, 3°; II, 107.

Digitized by Google

rivelazione. Ma esse furono tutte scritte dopo la polemica col Rosmini, e sarebbe perciò inopportuno il prenderle come un punto di partenza, volendo discorrer di quella.

Ci basta notare, che nella stessa *Introduzione* la teoria della parola va messa in relazione con le dottrine del Reid e del Bonald, dalle quali deriva, e co' principj rosminiani già adottati nella *Teorica del sovrannaturale;* che deve intendersi (secondo la distinzione di parola naturale e artificiale, ripetuta dallo stesso Gioberti) [1], come parola naturale, cioè come segno della cosa, o sua *rappresentazione*, il che corrisponde appuntino alla teoria rosminiana della sensazione, per la quale si determina e circoscrive l'ente indeterminato. Infatti, secondo il Gioberti, la parola artificiale non può esprimere se non le idee già espresse, e presuppone quindi la parola naturale, la rappresentazione [2].

Ora, se anche pel Gioberti ogni concetto si forma per una determinazione che si fa per la parola dell'essere indeterminato dell'intuito, ciò avviene, come s'è visto, per opera della riflessione; la quale richiamerebbe perciò, secondo s'è pur notato, la percezione intellettiva del Rosmini. — Ma il Gioberti, come ha mutato la parola, ha mutato anche, o crede d'aver mutato, il concetto. Alla sua filo-

---

[1]) « La potenza dell'intuito per attuarsi ha d'uopo della parola, cioè del sensibile. La parola è di due specie: naturale e artificiale. Questo è il linguaggio che non può esprimere che le idee già espresse. Il linguaggio dell'arte è sempre una traduzione del linguaggio della natura; è verso di esso ciò che la scrittura verso la parola artificiale ». *Filos d. Rivelaz.*, Torino, Botta, 1856, p. 89.

[2]) Meglio potremmo solidare questa interpetrazione discutendo le difficoltà che fa insorgere la teoria della parola così com'è esposta nell' *Introduzione*, o *prima facie* par che quivi debba intendersi, esaminando la critica fattane dal Testa nelle sue *Considerazioni sopra l'Introduzione allo st. della Filos. di V. G.*, Piacenza, Del Majno, 1845, part. II, p. 32 e segg. Ma *non ist hic locus.* Con la critica del Testa consuona in alcuni punti quella di V. De Grazia, ne' suoi *Discorsi su la logica di Hegel e su la Filos. speculativa* (Napoli, Tip. de' Gemelli, 1850) 2ª rass.; e mutuata dal Testa pare l'obbiezione che il critico calabrese muove all'ipotesi dell'intuito (ivi, p. 100) nel Gioberti.

Digitized by Google

sofia, che per la spiegazione della conoscenza ha bisogno del fatto della rivelazione egli contrappone la filosofia eterodossa, la quale, rifiutando lo strumento della rivelazione, non può ammettere una riflessione che rifaccia l'intuito e conduca perciò al possesso dell'Idea; e deve quindi rinunciare alla Idea, appigliandosi alla percezione del sensibile, il quale può essere l'oggetto del senso esterno, come dell'interno, ossia materiale ed estrinseco, o spirituale ed intrinseco. Donde, doppia eterodossia, sensismo da una parte e psicologismo dall'altra; e in ambo i casi " la sostituzione del sensibile all'intelligibile, come principio, onde muove la filosofia " [1]; ossia un metodo il quale, come vedemmo, conduce direttamente al soggettivismo, allo scetticismo, al nullismo, dacchè è vano lo sforzo dei sensisti e de' psicologisti, di trarre dal sensibile l'intelligibile.

La filosofia eterodossa, dunque, ammette bensì anch' essa la riflessione; ma la sua riflessione si differenzia essenzialmente dalla riflessione della filosofia ortodossa, in quanto, non servendosi di quel mezzo che solo mette in grado di tornare, dopo il primo intuito, fino al termine di questo, si deve necessariamente fermare al fatto della mente (per parlare dello psicologismo che c'interessa) e rimaner quindi semplice riflessione psicologica, in luogo di pervenire all'Ente intuìto immediatamente e farsi, come dovrebbe, ontologica.

" Lo strumento, onde lo spirito umano si vale in psicologia, è la riflessione psicologica, per cui il pensiero si ripiega sovra se stesso, e afferma, non già la propria sostanza, ma le proprie operazioni solamente. All'incontro nell'ontologia lo strumento è la contemplazione, la quale si divide in due parti, cioè in un intuito primitivo, diretto, immediato, e in un intuito riflesso, che chiamar si può riflessione contemplativa e ontologica " [2]. Cosicchè la riflessione psicologica è una operazione semplice; l'ontologica una

---

[1]) *Introd.*, I, 3°; II, 51 e segg.

[2]) *Introd.*, I, 3°; II, 104 e segg.

Digitized by Google

operazione duplice; quella si esercita sopra il prodotto soggettivo di una precedente operazione (l'intuito); questa sopra l'oggetto stesso della operazione precedente, che rifà maturandola.

Si potrebbe dire perciò, che la riflessione ontologica sia la stessa riflessione psicologica aggiuntavi la ripetizione dell'intuito. Infatti " nell'ontologia lo spirito, ripensando, si rifà sull'oggetto immediato dell'intuito stesso... *Ma,* egli è vero che nella riflessione contemplativa [1]), la mente rivolgendosi all'oggetto ideale, si ripiega pure di necessità sull'intuito proprio, che lo apprende direttamente; onde il tenor psicologico del ripensare accompagna sempre l'altro modo di riflettere; tuttavia queste due operazioni, benchè simultanee, sono distinte, perchè hanno il loro termine in un oggetto diverso " [2]).

Una critica non molto difficile qui può sorgere contro questa dottrina della riflessione ontologica. Se l'intuito lascia uno stato speciale nella mente, un fatto, tal che sia possibile coglierlo con la riflessione psicologica, due casi si posson dare: o in esso v'ha uno specchio fedele dell'oggetto proprio dell'intuito, e allora la riflessione psicologica è fondamento di una conoscenza oggettiva per eccellenza, e non soggettiva, come pretende il Gioberti; o non si riflette affatto (ovvero, che è lo stesso, non si riflette fedelmente) il termine dell'intuito, e in tal caso questo primo intuito è perfettamente inutile.

Il dilemma ci pare senza uscita. La riflessione ontologica del Gioberti sarebbe davvero un secondo intuito, se potesse trasportare la determinazione sopravvenuta con la parola (dato sensibile) dall'interno del soggetto, dove interviene, nello stesso oggetto; il che è impossibile, perchè secondo la sua teoria la parola è un sensibile.

E perchè dovrebbe potervela trasportare, cotesta determina-

---

[1]) Così è pur detta dal Gioberti la riflessione ontologica; mentre la psicologica è pur detta *osservativa* (p. 105).

[2]) *Introduz.*. I, 3°, II, 104.

Digitized by Google

zione? Perchè, avvenendo la determinazione nella riflessione, essendo questa ontologica, il sensibile, principio della determinazione, dovrebbe ripensarsi coll'intelligibile, e come questo (poichè si tratta di un secondo intuito), fuori del soggetto; il che, ripetiamo, è impossibile.

Di certo la riflessione ontologica è l'espressione, benchè non esatta, d'una giusta esigenza del pensiero, come or ora vedremo; ma contrapposta, com'è dal Gioberti, a una riflessione psicologica, fallisce al suo scopo, non potendo sfuggire alle conseguenze dello accennato dilemma. Sennonchè, il Gioberti ci dice: " La riflessione psicologica non ha per termine diretto il pensiero, come pensiero, ma il pensiero come sensibile interno, cioè come atto dello spirito, e quindi non riguarda direttamente l'Intelligibile, che si congiunge col pensiero e lo illustra. Egli è vero che la riflessione del psicologo si connette per indiretto coll'Intelligibile; ma ciò non prova nulla in favore dei psicologisti; imperocchè non ne partecipa, se non mediante quell'intuito mentale, che, al parer mio, è il vero e necessario strumento dell'ontologo " [1]).

L'equivoco qui è evidente: la riflessione psicologica non coglie il pensiero come pensiero, cioè in quanto intuisce l'Idea [2]), ma lo coglie, secondo Gioberti, come un sensibile interno; dunque la riflessione ontologica non fa altro che cogliere il pensiero come pensiero.

Ora, se la riflessione psicologica presuppone anch'essa un intuito, e (poichè, parlando contro il psicologismo, il Gioberti si riferisce specialmente al Rosmini) un intuito, che, come vedemmo nella esposizione della teorica rosminiana, è costitutivo del pensiero, è

---

[1]) *Introd.*, I, 3°; II, 109.

[2]) Nella *Filos. della Rivelaz.*, il Gioberti scrive: « Una mente senza idee, e in istato di tavola rasa perfetta è una contraddizione. La facoltà con cui la mente creata afferra questa rivelazione [la rivelazione immanente, virtuale, che diventerà attuale per opera della riflessione; v. *ivi*, p. 87] che fa la sua essenza, è l'intuito »; p. 86. Nè più nè meno di ciò che dell'intuito aveva detto il Rosmini!

Digitized by Google

la sua propria essenza, — come può fare a ritornare sovra un pensiero che non siasi già appropriato l'Intelligibile, e lo abbia ancora fuori di sè, e sia ancora in atto d'intuirlo? Insomma si può concepire un intuito immediato dell'Intelligibile come essenza del pensiero, che pur lasci il pensiero sempre al puro stato di *tabula rasa*, sempre in atto di guardare l'Intelligibile, *senza mai vederlo?*

Il pensiero pel Rosmini intanto è pensiero, in quanto ha un intelletto costituito dall'intuito dell'intelligibile; non può quindi riflettersi su se stesso, senza trovare in sè non già il semplice atto astratto dell'intuito, ma sì l'atto concreto, ossia l'atto terminante nell'Intelligibile: la forma, in una parola, dell'intelletto. E l'equivoco propriamente consiste in ciò: nel concepire l'intuito immediato come una pura dualità; dove, al pari della visione corporea, da cui immaginosamente è desunta, non può essere se non un'unità sintetica, di soggetto ed oggetto. L'intuito ond'è fornito l'intelletto è una nozione, in cui il soggetto e l'oggetto, come nel prodotto della sensazione, sono affatto indistinti. Ora se la nozione è qualcosa di perfettamente uno, ripiegandosi sovra di essa, lo spirito non può non coglierne il contenuto, che è per l'appunto l'Intelligibile. — E l'equivoco si fa manifesto quando l'autore soggiunge che questo scambiamento di metodi (psicologico ed ontologico) gli " riesce un trovato così bello, come l'assunto di chi adoperasse le dita e le orecchie, per apprender la luce e distinguere i colori in essa racchiusi „ (p. 105). Qui si immaginano la luce e i colori come oggetti o segni esterni e indipendenti dell'organismo sensitivo, in che si rappresentano; per modo che a noi, sapendoli lì ad aspettare di esser da noi sentiti, sia dato scegliere lo strumento più acconcio alla bisogna. Laddove fin dal 1834, quando fu pubblicato il celebre *Manuale di fisiologia* di Giovanni Müller, si sa da tutti che non v'ha nulla di più falso. Quello che noi sentiamo e diciamo luce e colori, non è se non per la nostra sensazione e nella nostra sensazione. Ma il Gioberti ignorava questo concetto della soggettività della sensazione, comecchè avesse già appreso dagli scozzesi quella teoria della percezione esteriore, per la quale ve-

Digitized by Google

nivano per sempre seppellite le vecchie idee immagini, che solo la leggerezza filosofica di Ippolito Taine doveva più tardi esumare nella sua baldanzosa quanto vana guerriglia contro la filosofia classica francese in genere, e per questo punto contro il Royer-Collard [1]).

Or, come è uno sbaglio credere che il colore che diciamo di *vedere* con l'occhio, sia fuori dell'occhio, talchè se si avesse modo di riflettere sulla visione, si rifletterebbe sul semplice atto del vederlo, ma non propriamente sul colore; così soltanto un equivoco può far pensare che nella nozione rosminiana fornita dall'intuito dell'Intelligibile, non siavi altro che l'atto dell'intuire; di guisa che la riflessione sovra di essa pervenga soltanto indirettamente all'oggetto, sul quale cotesto atto si esercita. L'oggetto qui è una cosa stessa con l'atto, siccome vedemmo altrove discorrendo dell'intuito; oggetto ed atto sono una cosa sola nell'intuito intellettivo, che è atto insieme e forma di esso, secondo la teoria del Rosmini.

E questa è la vera ragione che il Tarditi avrebbe dovuto opporre al Gioberti, per dimostrargli infondata, come tentò di fare nella prima e nella seconda delle sue famose lettere, la distinzione fra le due riflessioni psicologica ed ontologica [2]). Le quali si po-

---

[1]) Convengo pienamente nella controcritica oppostagli dal Janet nel primo de' suoi scritti su *La crise philosophiques*, Paris, 1865, p. 26 e segg. La teoria scozzese togliendo l'inutile intermediario dell'immagine tra l'oggetto sensibile e il soggetto sensitivo, fece di certo un primo passo verso quell'unità del fatto della sensazione, che non poteva d'altronde concepirsi senza i nuovi principj del kantismo, di cui giustamente la psicologia genetica tedesca si considera come un fedele compimento. — Vedi in proposito gli scritti del Tarantino in *Giorn. Napolet. di Filos. e Lett.* del 1880 e 81 e del Chiappelli, *ivi*. Quelli del primo son pure raccolti nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1885, pp. 37-128. — Dopo la pubblicazione di questo volume il Chiappelli tornò sull'argomento nella *Filosofia delle Scuole Italiane*, vol. XXXI (1885), in un art. sulle *Attinenze fra il criticismo kantiano e la psicologia inglese e tedesca*.

[2]) « Siccome, osservava il Tarditi, noi non possiamo riflettere su nessun

Digitized by Google

trebbero fra loro distinguere solamente pel diverso oggetto (e a questo soltanto s'è appellato come a ragion distintiva in un passo dell'*Introduzione* già citato il Gioberti); talchè se l'una non ha, nè può avere un oggetto diverso dall'altra, è chiaro che la distinzione non possa più farsi.

Il Gioberti, veramente, negava più tardi che la distinzione si desuma soltanto dall'oggetto; e voleva che si fondi anche sul metodo (*Errori*, I, 151 e segg.); e dava sulla voce al Tarditi, che ciò non aveva saputo vedere [1]). Ma come sosteneva la sua sentenza?

" La diversità dei metodi in ogni ordine di ricerche consiste... in quella del veicolo, che si dee scegliere per conseguire l'oggetto ricercato; e la natura del veicolo è determinata da quella dell'oggetto medesimo, considerata non in sè semplicemente, ma nelle sue attinenze con le facoltà e le condizioni del cercatore " [2]). E più in là: " Il punto, a cui si vuol giungere, determina l'indirizzo che si dee tenere; l'intervallo che s'ha da correre, insegna le operazioni da farsi, per superare gli ostacoli e toccare la mèta " [3]).

Ora, senza dire dei caratteri differenziali che il Gioberti poi indica nei due processi che vuol distinti, basta notare che la sua deduzione avrebbe un valore soltanto nel caso ch'ei avesse dimostrato essere realmente distinti i due pretesi oggetti di riflessione, poichè, a confessione dello stesso Gioberti, la natura del metodo

---

oggetto se non quanto da noi o intuito se ideale, o percepito se reale; può la riflessione passare egualmente dall'oggetto all'intuito, e da questo a quello; anzi la riflessione sull'intuito non può essere completa, imparziale, quale s'addice al filosofo, se non considera l'intuito, e nel soggetto di cui è *atto*, e nell'*oggetto* in cui termina, e dal quale è *formato* »; *Lett. d'un Rosminiano*, 2ª, p. 38; e si riferisce alla teoria della *riflessione filosofica* del Rosmini; cfr. p. 25 e segg. Or se si distingue e separa, come fa il Tarditi, *atto* da *oggetto*, il Gioberti ha ragione. Il vero è che essi non sono affatto distinti.

[1]) *Lett. cit.*, I, 19-20.

[2]) *Errori*, I, 153.

[3]) *Op. cit.*, I, 158.

Digitized by Google

è determinata dalla natura dell' oggetto. Contro il Tarditi che ammetteva un atto di intuire distinto attualmente da un oggetto intuito, egli aveva ragione; perchè se vi sono due termini di diversa natura, noi non possiamo giungere a ciascuno di essi con un medesimo processo. Ma conviene prima provare quella distinzione di atto e di oggetto nell'intuito; la quale è, più che altro, presupposta dal nostro autore.

E peccando il suo ragionamento di una siffatta petizion di principio, nè potendosi altrimenti che per astrazione distinguere l'atto dall'oggetto, il Gioberti non può dire nemmeno che la replicazione dell'intuito, cioè la riflessione, si differenzii per l'oggetto e pel metodo; poichè il metodo potrebbe esser diverso solo allorchè fosse differente l'oggetto. E se il metodo trae i suoi caratteri specifici dall'oggetto, e se l'oggetto è uno e inscindibile, come si può distinguere una riflessione psicologica e una riflessione ontologica?

Il pensiero non si può riflettere se non sopra di sè, come pensiero; e siccome è costituito tale dall'intuito dell'essere, che gli dà l'idea di questo, la riflessione non può non comprendere direttamente questa idea dell'essere, che è oggetto dell'intuito.

Che se l'intuito si considera nel suo intimo e profondo significato, secondo la critica da noi fattane, cioè in quanto esprime l'oggettività vera (non la falsa oggettività fantasticata, con la immaginaria opposizione, a risolver la quale è ricercato l'intuito), e però la vera soggettività, vedasi quanta ragione più si abbia di volere una riflessione che, a differenza della riflessione sull'iutuito, faccia riflettere lo spirito sullo stesso oggetto dell'intuito. — E a questo punto noi volevamo arrivare. — Perchè Gioberti distingue una riflessione ontologica dalla riflessione dei psicologisti? Questa, egli dice, si ferma a un fatto dello spirito; quella ci conduce fino allo stesso oggetto; e quella è però da preferirsi, se si vuole evitare il soggettivismo. Or si veda che fedele rosminiano è fin nell'affermazione di questa esigenza il Gioberti! La critica sbagliata fatta dal Rosmini delle forme kantiane, ecco che egli la rivolge una seconda

Digitized by Google

volta contro il Rosmini medesimo. Gioberti, infatti, si accorge che l'intuito rosminiano è una pura e semplice forma dell'intelletto, nè più nè meno delle forme di Kant; se ne accorge e gli pare, dietro l'insegnamento del Rosmini, di vedersi risorgere innanzi il fosco fantasma del soggettivismo. Quindi non gli basta un intuito, come bastava al Rosmini, onde salvare l'oggettività, cioè l'universalità e la necessità della scienza, e gliene vogliono due, un doppio intuito o intuito riflesso o secondario, o veramente una riflessione ontologica. Bisogna davvero che questa Idea stia fuori del soggetto umano, stia da sè, e bisogna che si vada sempre fino a lei, vuoi per un semplice intuito (potenza o virtualità di conoscere), vuoi per un intuito riflesso, reale ed effettivo conoscere.

Ma il guajo è che se l'intuito, l'intuito scempio, sul quale si esercita la " riflessione eunuca " [1]) del Rosmini, è un semplice sensibile interno, o meglio, un semplice dato soggettivo (chè pel Gioberti quel termine ha questo significato) — epperò individuale e contingente, — non c'è modo di provare che non sia un semplice dato soggettivo anche lo stesso intuito doppio, che gli si vuol sostituire. A rigor di logica, infatti, la critica stessa che il Gioberti muove al Rosmini, si può muovere a lui, e si può continuare all'infinito contro chi intenda l'oggettività, cioè l'universalità e necessità delle forme di cognizione, come opposizione al soggetto conoscitore. Giacchè l'intuito è sempre la stessa operazione, ed implica sempre la medesima relazione tra soggetto ed oggetto, sia che si eserciti una sola volta, sia che si eserciti due volte. La riflessione ontologica rifà l'intuito circoscrivendone l'oggetto col dato sensibile, offerto dalla parola. Ora, se il primo intuito non era bastato a cogliere l'intelligibile, perchè e come deve poterlo cogliere il secondo? — L'aveva colto, dirà il Gioberti; ma appunto perciò bisogna ripeterlo, quando si vuol predicare del dato sensibile quella intelligibilità, e formare il concetto. — Ma anche a ciò v'ha risposta; cioè, l'intuito non è, come s'è visto un precedente

[1]) *Errori*, I, 144.

Digitized by Google

cronologico della percezione intellettiva, dell'atto (che il Gioberti dice riflessione) della determinazione dell'Idea, del differenziamento della primitiva identità. E se non precede cronologicamente, come non deve, nè può, poichè non v'ha l'identico senza la differenza, nè l'universale fuori del particolare, nè l'uno fuori del vario, è falso il concetto d'un replicamento dell'intuito nella percezione intellettiva o nella riflessione; perchè il replicamento presupporrebbe l'intuito come un precedente anche cronologico, oltre che logico; con che si tornerebbe al vecchio concetto dell' *a priori*.

La riflessione ontologica, adunque, non può intendersi come intuito riflesso, cioè come doppio intuito, nonostante l'esigenza che l'Intelligibile sia intuìto nell'occasione stessa della percezione sensitiva, oltre che solo; per la semplice ragione che da solo non è mai intuito, se non come presupposto logico, come un *quid* trascendente il fatto della conoscenza. D'altronde, il secondo intuito che si comprende in cotesta riflessione ontologica, non è nè più nè meno che una ripetizione del primo; talchè, insufficiente il primo, non può non essere, e il Gioberti non dice perchè nè come non debba essere insufficiente il secondo. E perciò, rifiutato il primo, egli non aveva nessuna ragione di tenersi contento al secondo, come aveva avuto torto, a fil di logica, il Rosmini, rifiutando le forme kantiane, a contentarsi di quel suo primo intuito. Ma come l'errore del Rosmini risguardava la sua interpetrazione di Kant, ma non, ci pare, la sua teorica, ed anzi era prova, come s'è più volte notato, della buona esigenza da lui avvertita di una perfetta universalità e necessità nel conoscere; così, con la sua teoria della riflessione ontologica, il Gioberti, se crede a torto di correggere il Rosmini e con esso anche il Kant, dimostra anche lui di avere avuto il giusto concetto dei bisogni essenziali della scienza.

E v'ha di più nel Gioberti. Questi sente più forte una esigenza, che non si può dire sia stata trascurata dal Rosmini, comecchè in lui non sembrasse pienamente soddisfatta; vale a dire l'esigenza dell'unità non pure come compimento della dualità della sintesi, ma altresì come sua base, fondamento ed inizio.

Digitized by Google

Infatti, con la riflessione ontologica si ritrae la differenza nel seno stesso della identità; perchè la parola, principio determinativo, siccome è una rivelazione dell'Idea, così è strumento di quella riflessione, che risale fino all'Idea stessa, a guisa d'un quadro, in cui s'incornicia la vaga Idea sconfinata, tanto per lasciarsi vedere dal finito spirito umano. Ma quadro e Idea sono una medesima cosa; tanto che la parola è detta rivelazione dell'Idea, ed è propriamente parola dell'Idea medesima. Sicchè la differenza qui scaturisce dal fondo stesso dell'identità, dall'Idea; e la funzione dello spirito, per cui si apprende insieme l'identico e il diverso, è precisamente la riflessione ontologica, che si rifà dal centro stesso dell'identico; laddove, secondo il Gioberti, la riflessione psicologica non si rifaceva se non dall'atto stesso dell'intuito di cotesto identico, cioè da un fatto sensibile, epperò da un diverso; il quale, d'altronde, se pure era un identico relativamente all'ordine dei conoscibili, non conteneva però in sè il principio della differenza.

Il Gioberti, adunque, senza riuscire a dimostrare l'insufficienza della riflessione rosminiana, con la critica di questa e col volervi sostituire una riflessione più compiuta, mirava a porre su più solido fondamento la oggettività del conoscere, e a giustificare più sicuramente quella vera sintesi *a priori* che per questa via accettava, attraverso il Rosmini, da Em. Kant; fondandola su quell'unità indissolubile di identico e di diverso, di uno e di molteplice, di universale e di particolare, di necessario e di contingente, nella quale è la vita e la spiegazione del pensiero e del mondo; unità, del resto, di cui sentì pure il bisogno Rosmini, come in parte s'è visto e meglio si vedrà nel capitolo che segue.

E per conchiudere intanto su questo punto, diremo che la riflessione ontologica non è una operazione differente dalla riflessione psicologica, che il Gioberti attribuisce al Rosmini; non potendone differire pel metodo, poichè non ne differisce per l'oggetto, e non potendo per questo differirne, poichè non esiste quella duplicità di oggetto, che è presupposta dal Gioberti, e che ne sarebbe condizione necessaria e sufficiente. L'immediatezza dell'intuito, come

Digitized by Google

forma del conoscere, esclude essa appunto ogni distinzione tra atto d'intuire e oggetto intuito, siccome distrugge l'opposizione, che pur presuppone col suo letterale significato, fra soggetto ed oggetto.

Capitolo IV.

Esposizione critica della controversia.

Ed eccoci finalmente condotti nel bel mezzo della critica del Gioberti al Rosmini, la quale è tempo di affrontare e discutere speditamente.

L'accusa, nella sua formola più generale, è già apparsa nella dottrina che abbiamo finora sviluppata, e che indica essa stessa quale progresso segna la filosofia di Gioberti su quella del roveretano. E quest'accusa è che il rosminianismo fermandosi nella ricerca del Primo filosofico a un Primo psicologico, a una semplice idea, mentre dovrebbesi invece giungere allo stesso Primo ontologico, alla cosa stessa, vizia la dottrina della conoscenza di un pernicioso psicologismo, e rompe in quel fatale soggettivismo, che è la morte del conoscere umano, lo scoglio in cui tutti erano andati ad infrangersi i sistemi sin allora succedutisi della filosofia moderna. — E in questo semplice punto della determinazione del Primo filosofico sta tutto il divario delle due dottrine e la ragione di tutta la controversia fra i due filosofi; e da questo punto vediamo che storicamente prese sempre le mosse. Questo ci preme notar di passata, perchè tutti i critici, presi all'amo dell'originalità, tanto dal Gioberti stesso vantata, della famosa formola ideale, hanno in questa riposta la capital differenza del giobertismo rispetto al rosminianismo.

Che cosa è cotesta formola? Per usare le parole stesse dell'autore, essa va definita — " una proposizione che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio " [1]). L'in-

[1]) *Introd.*, lib. I, cap. IV in principio; II, 116.

Digitized by Google

telligibile rosminiano qui par che si sdoppii e di semplice condizione, che era, di un giudizio, diviene anch'esso un vero e proprio giudizio; sdoppiamento del quale così giustifica il Gioberti l'origine: " Siccome l'uomo non può pensare, senza giudicare, non gli è dato di pensar l'Idea, senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale ". Come si vede, anche qui, il Gioberti vuole andare innanzi al Rosmini servendosi di un principio prettamente rosminiano, — pensare è giudicare, — conducendolo più avanti di quel che il Rosmini non aveva creduto che si potesse. In questo caso, in verità, il Rosmini nega che il principio — pensare è giudicare — si possa applicare all'intuizione dell'idea; per la semplice ragione che per lui l'intuizione non è pensiero, ma, come largamente s'è mostrato, pura condizione del pensiero. Onde al luogo citato dell' *Introduzione* giobertiana, egli in una sua opera postuma oppone: " Se per la parola *pensare* intendesse (*l'Autore*) solamente riflettere, o percepire, la proposizione sarebbe vera, ma egli comprende, sotto la parola *pensare,* anche l'atto della primitiva intuizione: in questo consiste l'errore " [1]).

La verità è che han ragione tutti due, come tutti due han torto. Intuire non è certamente pensare; e qui ha ragione il Rosmini; ma intuire, — e questa è l'esigenza vivamente sentita dal Gioberti, — se non è pensare, deve essere insieme potenza di pensare; l'intuito dev'essere non un pensiero attuale, ma, poichè è condizione di esso, un vero pensiero virtuale. Vale a dire che l'intuito deve in se stesso contenere quella dualità, comecchè non ancora dispiegata, che si pone poi nel pensiero attuale, del quale, come insegna il Rosmini, il giudizio è l'atto essenziale e costitutivo, cioè una sintesi, una dualità. È la stessa esigenza scolpita nelle famose parole del Bruno, tanto dal Gioberti ammirato: profonda magia è trarre i contrarj dall'uno ecc. Quest'uno non dev'essere vuoto, o semplice unità; chè in tal caso non giustificherà mai la posizione successiva

---

[1]) Rosmini, *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica,* Torino, 1883, p. 276, n. 2.

Digitized by Google

della dualità; ma deve in se stessa comprendere i contrarj della dualità.

Ma non fu dal Rosmini avvertita cotesta esigenza? Così generalmente si giudica; ma noi pensiamo altrimenti. V'ha chi trova i segni dell'averla avvertita soltanto nella Teosofia, pur non vedendovi la prove dell'averla soddisfatta: ma ciò non è esatto, perchè la Teosofia sviluppa germi posti già in opere e in scritti precedenti, sebbene giri più largo e presenti sotto forme talora nuove taluni bisogni speculativi, dacchè il problema teosofico è affatto nuovo nelle serie delle opere rosminiane. E se l'abbia o no soddisfatta si potrà meglio vedere, se non c'inganniamo, dopo le conclusioni di questo lavoro; poichè come nota il Gioberti la costruzione della formola ideale — che è il problema appunto posto dall'accennata esigenza — si connette colla ricerca del Primo filosofico.

Cominciamo dunque anche noi da quest'altra questione. " Io chiamo, scrive il Gioberti, Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa al parer mio s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo; io do a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero, come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile „ [1]). Immedesimato il primo ontologico e lo psicologico nel filosofico, restano evidentemente immedesimati tutto il reale e tutto lo scibile. Pronunziato importantissimo, che si può dire anzi il supremo resultato e la conseguenza somma e definitiva della filosofia moderna, chi voglia studiarla ed intenderla tutta ne' suoi momenti essenziali; l'espressione più esatta del nuovo grande soggettivismo della scienza, proclamato da Kant, distruggitore di quella metafisica che aduggiava da secoli il campo del sapere umano, e divenuto ragione cosciente di nuove meravigliose intuizioni del pensiero e del mondo. Questo pronunziato è pure l'ultima parola della filosofia italiana.

Vediamo brevemente come esso siasi maturato. Esso veniva a

---

[1]) *Introd.*, I, 4° (II, 118 e segg.).

Digitized by Google

contraddire al principio della dottrina rosminiana, che è per dirla col Gioberti il Primo psicologico. Sennonchè, fin d'ora potrà osservarsi che cotesta contraddizione non si eleva sopra un solido fondamento, quando si consideri che il Primo sostituito dal Gioberti non è un Primo ontologico contrapposto allo psicologico, come da molti luoghi del Gioberti falsamente si dedurrebbe, e parrebbe già dalla controversia stessa col Rosmini; ma sì un Primo in cui l'ontologico s'immedesima collo psicologico, ossia un Primo ontologico che è una cosa stessa con lo psicologico. Sicchè il Primo filosofico del Gioberti, invece che una contraddizione del Primo psicologico rosminiano, si potrebbe dire piuttosto un Primo psicologico meglio inteso. Ma questo si parrà più chiaramente in seguito.

Il Gioberti confessa di non saper ben capire " qual sia il concetto, che il Rosmini si forma dell'entità obbiettiva dell'ente ideale; imperocchè in alcuni luoghi egli sembra considerarlo, come un non so che di mezzano fra Dio e lo spirito umano; quasi che un mezzo di tal sorta si possa logicamente ammettere " [1]). Quindi dedica una lunghissima nota dell'*Introduzione* [2]), partita in due capitoli, all'interpretazione e alla critica dell'ente ideale, cioè del termine dell'intuito immediato, secondo la dottrina rosminiana, com'è svolta nel *Nuovo Saggio* e nel *Rinnovamento*. La critica giobertiana qui, come poi in tutta la polemica, che si può dire un'ampliazione, uno sviluppo della critica dell'*Introduzione* si aggira intorno a questi due poli: o l'ente ideale è insussistente, se pure non sia subbiettivo; e in tal caso si ha scetticismo e nullismo; ovvero l'ente ideale, volendo sottrarsi alle fatali conseguenze del kantismo, si fa obbiettivo e assoluto, benchè si distingua da Dio; e allora s'incorre inevitabilmente nel panteismo. Il Rosmini oscillerebbe fra l'uno o l'altro valore del suo ente ideale, ora appressandosi al nullismo per paura del panteismo, ora accostandosi al panteismo per sfuggire il vizio del nullismo. Esaminiamo ciascuna di queste due interpretazioni con la critica corrispondente.

---

[1]) *Introd.*, I, 4°; II, 124.

[2]) La 38ª del vol. II.

Digitized by Google

Abbiamo visto che l'idea dell'essere è pel Rosmini la più generale di tutte, e non si arriva a contemplare in se stessa se non per via della maggiore astrazione; poichè è ciò che rimane nel nostro pensiero astraendo da ogni possibile suo particolar contenuto; talchè se si rimovesse anch'essa, il pensiero sarebbe bello e ito. Ora, osserva il Gioberti " se l'ente ideale non è altro che un concetto astratto, se ne dovrebbe dedurre per primo conseguente, ch'esso è una semplice forma dello spirito " (p. 294); e siccome l'astratto è sempre un pensiero, essendo l'obbiettivo sempre un concreto; l'astrazione rosminiana ci dilunga appunto dal concreto insieme e dall'*obbiettivo*, trascinandoci nel *subbiettivo*. — Quanto fondamento abbia questa obbiezione si può vedere da ciò, che se fosse vera, dovrebbe valere non meno contro il Gioberti che contro il Rosmini, dacchè, anche per lui (lo abbiamo già rilevato), l'intuito dell'ente non è nella coscienza comune, si ritrova bensì nella cognizione dal filosofo per astrazione. Ed il vero è, — non ci stancheremo mai di ripeterlo, — poichè a questo punto casca l'animo a tutti i critici dell'*a priori* rosminiano e in generale agli avversarj di ogni *a priori*, comunque concepito, il vero è, che nella teorica del Rosmini, che è pure la base sulla quale edifica il Gioberti stesso il suo sistema, l'idea dell'Ente, cioè la nozione intuitiva dell'Ente non è già che si acquisti o si formi per astrazione; ma con l'astrazione soltanto si riconosce, cioè si sussume nel campo della coscienza, essendo per sè un inconscio come il primo filosofico hartmanniano, sebbene, a nostro avviso, meglio inteso. L'intuito insomma è presupposto dall'astrazione. Epperò non ha ragion d'essere l'appunto mosso dal Gioberti, quando osserva che " ripugna che il concreto non preceda logicamente l'astratto, e l'intuito e la riflessione " (294 e sg.). Eppure il Rosmini nello stesso *Nuovo Saggio*, aveva spiegato in qual senso dovesse intendersi che l'idea dell'essere è un'idea astratta; là dove scrive: " Quando io nel corso di quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale *astrattissima*, non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta, ma solo ch'essa sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti. E veramente in ordine alle

Digitized by Google

astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n'abbia alcuna più astratta dell'idea stessa dell'essere, giacchè l'idea d'*unità,* di *possibilità* ecc. sono idee che suppongono un'astrazione formata sull'essere stesso, benchè esse non si possano pensare dalla mente, se questa non tenga presente l'*essere,* e a questo le riferisca „ [1]).

Dopo avere poi allegati parecchi luoghi del Rosmini, in cui si discorre della perfetta indeterminazione dell'ente possibile, il Gioberti confessa che nel cercarne il senso preciso e nel conferirli con le altre parti del rosminianismo, si trova in grandissima ambiguità. A lui non pare, che il Rosmini possa sfuggire al rischio di fare del suo ente un nulla o un semplice sussistente; perchè " la possibilità stessa, egli dice, è una somma sussistenza e una somma realtà; la quale è possibile in quanto si riferisce a un termine estrinseco, ma è reale, in quanto questa relazione non potrebbe darsi, se non si fondasse in un soggetto reale ed assoluto „ (p. 299). La espressione, è agevole accorgersene, non è punto esatta: al luogo di possibilità si vuol parlare d'ente possibile. Or bene: questo ente, se non fosse qualcosa, non potrebbe avere una relazione colla mente nostra, in che sta la sua possibilità [2]), ogni relazione im-

---

[1]) *N. S.*, n. 1455; III, 366. — Siffatto ufficio dell'astrazione, per rispetto all'idea dell'essere, non lo aveva inteso neppure il Mamiani, e il Rosmini rilevandogli l'errore, aveva ricordato per l'appunto il passo citato del *N. S.*, aggiungendo queste altre dichiarazioni: « Egli mi attribuisce il fare dell'idea dell'essere l'ultimo termine dell'astrazione. Questo è vero, ma in altro senso dal suo. Pretende egli, che coll'astrazione si formi quell'idea. Io comincio dallo stabilire, che l'essere è intuito da noi naturalmente; poi dico, che non riflettiamo d'intuirlo se non assai tardi, cioè dopo che siamo bene esercitati nell'astrarre.... Ora è a sapersi, che nessuna idea, secondo il nostro modo di vedere, si forma in noi coll'astrazione: coll'astrazione, che è una funzione della *riflessione*, non si fa che separare l'idea già esistente, dalle altre notizie e sensazioni, fra le quali è avvolta e confusa nell'animo nostro, considerandola nella sua primitiva purità e sincerità ». *Rinnov.*, lib. II, cap. 24° (ediz. Batelli, p. 101).

[2]) Questo significato della *possibilità* nel Rosmini che vedremo meglio chiarito più in là, si trova già posto come pensabilità (relazione alla mente)

Digitized by Google

portando la realtà di due termini relativi. Ma dice forse altrimenti il Rosmini, quando, pur negando che l'essere sia una modificazione della mente, lo definisce essenzialmente " un essere presente alle menti „ (*N. S.* 1440)? È questa sua presenza alla mente che gli conferisce, rispetto a noi, quella sua forma necessaria (che secondo il Rosmini è per l'appunto una forma) della idealità; ma di per se stesso è essere concreto assoluto. Ecco dove sta appunto il divario dottrinale e il punto di controversia tra il Rosmini e il Gioberti: questi vuole, per salvare la realtà della conoscenza, che l'intuito debba terminare nell'essere reale assoluto; Rosmini nega risolutamente che a cotesto essere noi possiamo pervenire, se non intuendolo attualmente siccome rivestito di quella forma della idealità che gli è conferita dalla relazione alla mente [1]). Ma ad ogni modo, si dirà, l'oggetto dell'intuito rosminiano non è nè può essere se non l'oggetto stesso dell'intuito giobertiano, comechè questo lo

---

nel *N. Saggio:* « E che è la possibilità? Non è che la pensabilità » n. 1070; III, 40. « La possibilità è la stessa pensabilità » ripetè il Gioberti; ma pensabilità, (spiegò negli *Errori,* lett. XII, vol III, p. 5), divina « la quale costituisce il possibile obbiettivo, rilucente all'intuito ».

[1]) G. M Bertini, criticando nel Dialogo del Manzoni sull' *Invenzione* la teorica rosminiana intorno all'origine delle idee, fraintendeva manifestamente il Rosmini, quando s'argomentava di provare che termine dell'intuito non può essere l'essere ideale ma il reale, scrivendo: « Dire che la mente nostra intuisca l'ente solo in quanto questo è ideale, è quanto dire che la mente non vede dell'ente altro che la relatività di questo a se stesso. Ora è impossibile che tutta l'essenza di un termine d'una relazione consista nella sua relatività all'altro termine; per potere avere con questo una certa relazione, bisogna che egli sia qualche cosa in se stesso »; *Nuovi schiarimenti sulla questione delle idee, trattata da A. Manz. nel suo Dial. dell'Invenzione,* in *Filosofia delle Scuole ital.*, XIII (1876) p. 197. Giustissima critica, ma fondata, se rivolta contro il Rosmini, su una falsa intelligenza del costui pensiero! — Questi *Nuovi schiarimenti* fan seguito agli *Schiarimenti* già pubblicati ivi nel giugno 1875, XI, 279-307; contro i quali si era levato nel decembre dell'anno stesso il rosminiano G. B. Bulgarini, *Sulla questione delle idee, Fil. Sc. Ital.* XII, 319-36.

Digitized by Google

colga com'è, quello com'è rispetto a noi; e certo è molto strana la critica di coloro, secondo i quali il Rosmini verrebbe a porre due assoluti, l'uno ideale e l'altro reale, escludentisi a vicenda: massimo assurdo indegno nonchè del Rosmini, ma di chi fa il primo passo nella scienza. Vedremo del resto con le parole stesse del Rosmini, com'egli fosse le mille miglia lontano, prima ancora che nella *Teosofia*, da siffatta concezione.

Il Gioberti intanto si stringe più da presso al Rosmini; e formula decisamente la sua prima accusa. Il Rosmini cade nel nullismo; ma non in un *espresso* nullismo, — che sarebbe stato impossibile incorrervi, a un ingegno perspicace come quello del roveretano, — bensì in un nullismo *palliato;* fondandosi su una idea dell'ente che non è un nulla obbiettivo e subbiettivo insieme, ossia un nulla assoluto; ma soltanto un nulla obbiettivo: cioè " un tal ente che non si può concepire come una cosa distinta dall'anima, ma dee immedesimarsi col pensiero stesso, che lo contempla " (p. 301).

Tale il resultato ultimo delle dottrine del Rosmini non già secondo la mente del religiosissimo Autore, ma secondo il rigore del ragionamento.

Questa obbiezione, che è pure del Testa, contro l'essere del *N. Saggio* è stata ripetuta recentemente, come s'è visto, dal prof. R. Benzoni. Il Rosmini vi rispose nella sua lettera *Sull' essenza del conoscere,* uscita per la prima volta nel 1847 [1]), ma scritta ai 18 decembre del '41. Dove, definendo l'essenza del conoscere per la notizia dell'*essere possibile,* dà taluni schiarimenti intorno a questa sua dottrina fondamentale; e quindi nota: " So per altro benissimo qual sia la difficoltà maggiore, che incontra questa teoria. Ella si è il non potersi da molti concepire, che l'*oggetto ideale* non sia una produzione della mente, ma qualche cos'altro. Che la cosa

---

[1]) Nella *Pragmatologia Cattolica* di Lucca, nov.-decembre, 1847; — a Benedetto Monti, autore di un *Saggio intorno al fondamento, al progresso ed al sistema dell' umana conoscenza*; che diè appunto occasione ed argomento alla lettera del Rosmini.

Digitized by Google

ideale sia altro dalla cosa reale, questo s'intende; ma che, essendo diversa dalla cosa reale, non sia poi una produzione della mente, questo pare a molti inesplicabile. E pure io sostengo che la *cosa ideale* non è certamente la *cosa reale*, e non è neppure una produzione della mente. — Che cosa è adunque? — È una cosa eterna, dico io, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede; questo modo primitivo dell'essere intuibile dalle menti è *lume essenziale,* è ciò che forma l'essenza del conoscere: tutto ciò mi dà il fatto della cosa bene osservato, ed io non mi posso dipartire dal fatto. L'essere in quanto è ideale, esiste in un modo così diverso dall'essere in quant'è reale, che fra l'un modo e l'altro non v'ha nulla di *comune*, ma tutto è *differenza;* il che io esprimo dicendo, che sono *categoricamente* (il corsivo è dell'a.) differenti, e tuttavia l'essere è il medesimo „ [1]. Ecco qui una netta e precisa conferma di quello che si diceva innanzi: che cioè il Rosmini non ha pensato per nulla a distinguere numericamente l'essere assoluto ideale dall'essere assoluto concreto, facendone due assoluti. Egli non ammette che un unico e medesimo essere, il quale però è in un modo in sè, e per sè, e in un altro rispetto a noi: è reale ed è ideale; è una dualità, la quale si inradica nella sua stessa medesimezza sostanziale. La sostanza dello Spinoza è unica, pur differenziandosi (*tutto è differenza*, dice il Rosmini) totalmente nella dualità dei due attributi, pensiero ed estensione.

Già nel '41, come si vede, comincia a porsi bene nella mente del Rosmini, il problema della *Teosofia;* nella quale egli si studierà poi di mostrare come dalla dualità si possa legittimamente pervenire all'unità. Ma anche in questa lettera del '41 è indicato quest'uno essere come base, condizione, possibilità, dei due modi dell'essere categoricamente diversi. Questa parola categoricamente intanto ci dà un avviso importantissimo. La diversità è categorica, è cioè generata per le diverse categorie in cui

[1]) *Introduzione alla filosofia*, pag. 351.

Digitized by Google

necessariamente dobbiamo sussumere l'essere; e tale sussunzione importa soggettività della differenza; quindi, parrebbe, soggettività di tutto quanto il problema della Teosofia. Rosmini protesterebbe contro questo linguaggio; ma andiamo avanti.

Quel che qui importa rilevare, si è l'esigenza posta innanzi dal Rosmini, della necessaria relazione dell'essere colla mente, relazione onde appunto viene conferita a questo la *idealità* (o possibilità) che è la forma *immediata,* in cui esso è intuito dall'intelletto; e questa esigenza è già affermata nel *N. Saggio*, dove perciò l'essere addimandasi *mentale* (n. 1440). Si può ben concluderne col Gioberti che " l'ente ideale dell'illustre Rosmini dee pur essere supremamente reale, cioè assoluto " (p. 299), nel senso che il termine oggettivo dell'intuito, *in sè* è reale; non ne deriva però che come tale s'intuisca attualmente; che anzi da quella relazione, per la quale soltanto è possibile che cotesto termine oggettivo abbia alcuna comunicazione con lo spirito nostro, da essa appunto scaturisce, a confessione del Gioberti stesso, l'aspetto di *possibilità* dell'ente reale e assoluto; per modo che o noi *vediamo* questo ente, e lo vediamo come possibile; o non lo vediamo affatto. Insomma in *ente possibile* bisogna distinguere il soggetto *ente* dall'attributo che l'accompagna nè se ne può scompagnare, alla maniera dello attributo spinoziano. C'è l'ente, che, come tale, è reale ed assoluto; ma esso non si può disgiungere dall'attributo, che nel *rispetto a noi* forma una cosa sola col soggetto. Questa inseparabilità dell'attributo dal soggetto è la posizione del Rosmini contro al Gioberti.

Ma a questo punto il filosofo subalpino si fa innanzi con un dilemma, che s'incontra in più critici del Rosmini, a cominciare dal Mamiani. Nell'*Introduzione* del Gioberti esso prende questa forma più precisa: " Insomma o la realtà procede dall'ente ideale, o non ne procede. Nel primo caso, l'ente ideale dee contenere la realtà in se stesso, dee anche essere reale, concreto, sussistente, e crolla tutto il sistema dell'Autore. Nel secondo caso, la realtà non si può più trovare in nessun luogo, poichè tutta la conoscibilità delle cose, tutta la loro verità, evidenza e certezza, tuttó il valore

Digitized by Google

ed il peso che esse hanno, riguardo al pensiero nostro, proviene dall'ente ideale, fuori di cui non v'ha nulla di pensabile „ (p. 305). Nel primo caso si casca a piè pari nel panteismo, perchè si dà alle esistenze la stessa realtà dell'Ente, — si ricordi che Gioberti ci ha per conto suo poi la riserva della formola, l'atto creativo, per fugare il panteismo; — nel secondo caso, come s'è visto già, s'incorre nel nullismo, o scetticismo che voglia dirsi. " E non è da maravigliare, — qui è il fondo della critica del Gioberti, — che il sagace e religiosissimo scrittore, forzato dal suo metodo a scegliere fra gli opposti eccessi del nullismo e del panteismo, e avendoli del pari in orrore, si mostri vacillante fra le due sentenze, e sdruccioli tratto tratto dall'una all'altra, senza fermarvisi, per voler tenersi discosto da entrambe „ (p. 306). — L'àncora di salvezza, è chiaro, non può essere se non l'atto creativo; per cui l'Ente intuito è somma ed assoluta realtà; la quale non si comunica però alle esistenze per alcuno efflusso od emanazione, ne si identifica con esse in unità di sostanza; ma le causa e produce per creazione. Intelligibilità e realtà debbono trovarsi insieme nel principio stesso, donde la filosofia vuol prender le mosse per costruire il conoscere e il reale: il Rosmini li divide e s'avvolge e si chiude nel psicologismo; il Gioberti li unisce, e perviene a un sano ontologismo. Quel psicologismo è un panteismo idealistico ed insieme un nullismo obbiettivo; che non è poi altro se non quello " scetticismo dimezzato e relativo, che da Protagora fino ad Emanuele Kant regnò da principe in tutte le scuole eterodosse „ (p. 308).

In questo accomunare Kant e Protagora, — si è già altra volta notato, — il Gioberti è vero discepolo del Rosmini; sennonchè, è da opporre anche qui, che il Rosmini con la sua obbiettività dell'essere *mentale,* è il vero Kant; mentre il Gioberti combatte un Rosmini kantiano alla maniera di Protagora; cioè non combatte il vero Rosmini. Ma vuole forse egli sostituire una teoria che è la vera rosminiana? È quello che si viene investigando.

Intanto si consideri che all'accusa di soggettivismo che gli è mossa dal Gioberti, il Rosmini poteva credere di aver risposto ade-

Digitized by Google

guatamente con un'esplicita distinzione già posta nel *Nuovo Saggio* (n. 1440 e sgg.) tra l'essere l'ente ideale presente alla mente, e l'essere esso una modificazione della mente stessa; la prima cosa accettando, anzi affermando; la seconda negando risolutamente. " Conviene attendere sottilmente, — egli aveva detto, — per non confondere insieme due cose al tutto distinte, che altro è il dire un essere presente alle menti, altro dire una modificazion della mente, quasichè quest'essere che noi vediamo non sia nulla più che noi stessi modificati, nel qual caso sarebbe un'entità soggettiva. — Una tale distinzione è quasi al tutto ignota ne' nostri tempi „. E s'era poi trattenuto a spiegare come si dovesse intendere l'*essere presente alla mente;* osservando, che se noi non supponessimo una mente alla quale egli si presentasse, egli non sarebbe; " chè il suo modo di essere è l'intelligibilità stessa „ (n. 1441).

Sennonchè, il Gioberti non trascura cotesta distinzione; la reputa bensì espressamente contraddittoria. È un fatto irrecusabile ciò che il Rosmini vuole, affermando che l'essere non è una modificazion della mente, e che anzi è suo carattere proprio la obbiettività; ma a questa repugna quella *idealità*, quell'esser *presente alla mente*, quel non esser fuori della mente, che ad essa il Rosmini pur vuole accoppiare. O l'essere è obbiettivo, e quindi indipendente dalla mente; o ne dipende, e non è più obbiettivo. Come mai il Rosmini non s'è accorto di ciò? Ecco l'altra modificazione che il Gioberti vuole apportare alla dottrina rosminiana: il Rosmini, egli dice qui, è stato tratto in inganno dalla " confusione del concetto riflesso colla percezione intuitiva, confusione nata dall'aver sostituito il metodo psicologico all'ontologico „ (p. 310).

Ripeteremo noi le nostre osservazioni intorno al valore di questa modificazione giobertiana del rosminianismo? L'essere contenuto dell'intuito è esterno ed obbiettivo; ma quale si coglie con la riflessione, è già concetto della mente, è termine mentale; di esso può dire il Rosmini che è necessariamente presente alla mente; ma però ci vuole intuito e riflessione, non intuito soltanto, o intuito che si confonde con questa. Abbiamo notato che cotesta mo-

Digitized by Google

dificazione voluta dal Gioberti, dimostra piuttosto una buona esigenza, ma anche una cattiva interpetrazione e una critica ingiusta. In questo caso, se la cognizione, secondo la teorica rosminiana, è soggettiva e conduce a scetticismo, perchè fondata sopra un intuito, che non può cogliere l'essere se non come termine mentale, nella teorica che gli vorrebbe sostituire il Gioberti, la cognizione verrebbe ad essere fondata sulla riflessione (e per questa sull'intuito) fornita anch'essa come l'intuito rosminiano di quel carattere soggettivo, che dà ombra al Gioberti; per modo che il difetto dell'origine della cognizione verrebbe ad essere spostato, ma non tolto; e lasciato, ad ogni modo, al principio e alla base del conoscere. Che importa, in verità, che sotto alla riflessione ci sia un intuito, — quella soggettiva, questo oggettivo, — se la cognizione si fonda tutta sulla riflessione? — Le conseguenze, adunque, additate dal Gioberti nella dottrina rosminiana non sono neppur da lui evitate, e quella rimane in lui essenzialmente la stessa. Nè occorre trattenersi più a lungo sul seguito di questa critica, sviluppata più oltre nello stesso senso. Osserviamo bensì che questa più salda oggettività (= necessità ed universalità) affermata qui dal Gioberti è nè più nè meno che l'oggettività non pur voluta, ma data anche dal Rosmini; poichè si risolve in un manifesto equivoco quel raddoppiamento dell'intuito rosminiano, onde si vorrebbe assicurare vieppiù l'oggettività.

A che si riduce dunque la forza del dilemma? O l'essere intuito è concreto ed assolutamente oggettivo; e senza la dottrina dell'atto creativo, Rosmini cade nel panteismo; o l'essere intuito è meramente ideale; e in questo caso siccome cotesta sua idealità importa necessariamente soggettività, il Rosmini non può sottrarsi al rischio di far tutta soggettiva la conoscenza, e non può evitare lo scetticismo. Ma è vero che la idealità del Rosmini equivale alla soggettività? Il Rosmini lo nega; ed il Gioberti lo afferma, perchè non vede nella dottrina del Rosmini quella riflessione, che distinguendosi dall'intuito, lascia che questo s'appunti nel puro oggetto assoluto, e perchè vede quivi l'intuito stesso, onde s'apprende l'essere, compiere l'ufficio di quella riflessione sua, che è funzione mera-

Digitized by Google

mente soggettiva. Sennonchè, visto che nella tentata modificazione del Gioberti non si tratta in fondo che di semplice raddoppiamento, per cui l'oggetto assoluto non può cogliersi dal Gioberti altrimenti che dal Rosmini, il dilemma opposto non ha più valore, e rimane soltanto la questione: insomma questo essere, che è termine dell'intuito, è reale o ideale? Gioberti direbbe anche: è concreto od astratto? Ma oramai credo si possa lasciar da parte la critica già esaminata che fa ideale sinonimo di astratto; ideale importa qui soggettivo, termine proprio ed essenziale della mente e perciò a questa adeguato; siccome reale significa qui oggettivo nel senso che non solo è tale, in quanto è termine della mente, non è tale anche in sè e per sè.

E tale questione è specialmente dibattuta dal Gioberti nella lettera settima degli *Errori filosofici,* in un passo, di cui vide la singolare importanza anche il Rosmini, e prese a confutarlo in uno apposito capitolo della *Teosofia* [1]), quando ebbe quivi confermata la sua dottrina dell'essere ideale o possibile come Primo della cognizione. Il Gioberti, in quel luogo degli *Errori,* si adopera a dedurre l'intuito dell'essere assoluto reale da un esempio concreto di cognizione. Io penso, egli dice, a questo particolar libro che ho innanzi; e nella mia cognizione havvi un elemento individuale concreto, che si riferisce al singolo libro che ho davanti; ma vi è anche un elemento generico astratto, per cui mi è possibile di riconoscere un libro in ciò che mi sta davanti. Or bene: consideriamo soltanto questo elemento generico, cioè il libro in universale, l'idea generica del libro. Essa " convenendo a tutti i volumi del mondo, e non essendo circoscritta a nessuno, rappresenta non un libro reale, ma un libro possibile o vogliam dire la possibilità del libro. Questa possibilità mi apparisce come reale, perchè se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile. Ciò vuol dire che la possibilità, per esser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in

[1]) *Teosofia,* (Intra, 1869) vol. IV, cap. XVII: *Esame d'una recente censura fatta al sistema da me proposto,* pp. 559-570.

Digitized by Google

una cosa reale „ [1]). Fermiamoci qui un momento, ed ascoltiamo il Rosmini. Il quale è d'avviso già che tutta la critica del Gioberti si riduce ad un paralogismo per non aver egli bene inteso il significato di *reale*, in guisa da servirsene ora in un senso ed ora in un altro. Il possibile come possibile è reale, ha detto il Gioberti; soggiungendo " ciò vuol dire che la possibilità per esser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in una cosa reale „. — Piano, avverte il Rosmini; qui si fa confusione fra due cose disparatissime: la prima proposizione non equivale affatto alla seconda; e questa io la meno per buona, ma quella sono obbligato a rifiutarla. " Se fosse vero che il possibile come possibile fosse reale e fosse anche vero che avesse radice in una cosa reale, in tal caso s'avrebbero due realità, l'una delle quali avrebbe radice in un' altra „ [2]). Secondo Rosmini, quindi, il ragionamento dell'avversario non sarebbe in questo punto altro più che una semplice tautologia, prendendosi nei due casi il reale nello stesso valore e significato. — Il vero è, che il Gioberti nel primo caso, dicendo che dev'essere reale anche il possibile, toglie il reale in un' accezione particolare, restringendone il valore per l'applicazione stessa al possibile, dicendo che questo è reale in quanto possibile, non reale assolutamente. Talchè le due realità essendo di natura diversa, in diverso modo di essere, possono benissimo essere in tale relazione, che l'uno abbia la sua radice nell'altra, ed infatti come il relativo ha la sua radice nell'assoluto, il reale come possibile non può non appuntarsi nell'assolutamente reale.

E questa cosa reale, continua il Gioberti, questa cosa reale in che deve aver radice la possibilità del libro " dee essere di natura diversa dalla cosa possibile, perchè altrimenti questa non sarebbe possibile ma reale „. Ma il Rosmini, dopo le osservazioni riferite, cioè dopo l'abbaglio preso, non può non scorgere in quest'altra asserzione del Gioberti una vera e propria contraddizione con ciò

---

[1]) *Errori*, I, 336.

[2]) *Teosofia*, IV, 562 e sg.

Digitized by Google

che questi aveva detto innanzi. Dunque, egli dice; l'autore ammette ora che la cosa reale e la cosa possibile sono di natura diversa? Ma non aveva prima detto che se il possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile? " Dunque la natura del possibile è d'esser reale, e l'esser reale non è di natura diversa dall'esser possibile " (p. 563). — Ora, le due accezioni differente del reale dirimono nel Gioberti cotesta contraddizione. Il possibile, *reale come possibile*, è reale in tal modo speciale, che il negar poi una stessa natura alla cosa reale e alla possibile, lungi dal contraddire alla prima proposizione, ne è la più legittima esplicazione; perchè dall'autore si viene per tal modo a differenziare chiaramente il possibile dal reale e a precisare quindi la maniera come devesi intendere nel primo caso l'attributo *reale*. La contraddizione ci sarebbe se dopo aver detto reale il possibile come possibile, il Gioberti avesse sostenuto che il possibile, appunto come tale, non può esser reale. — Nè ha maggior fondamento quell'altra contraddizione che nello stesso passo su riferito vorrebbe scorgere il Rosmini. — La cosa reale dev'essere di natura diversa dalla possibile, perchè altrimenti questa sarebbe reale non più possibile, come era nell'ipotesi. Ebbene, dice il Rosmini: non avevate prima affermato che il possibile è precisamente reale? Ora, dopo due righe, lo negate: ecco una seconda contraddizione. — In verità, appunto perchè il possibile *è possibile*, noi possiamo dire che esso è reale in quanto è possibile (*è*, in quanto possibile); se il possibile fosse reale, allora si dovrebbe dire che esso non è reale soltanto come possibile (modo particolare di realtà) ma è reale anche come reale (realtà assoluta).

Ondechè si può dire che il Rosmini e il Gioberti vengono in fine a trovarsi d'accordo, quando si vede il Rosmini concludere: " Noi accordiamo di buon grado che il possibile non è reale, ma ideale; e che è assurdo manifesto il dire che il possibile sia reale: accordiamo che le sono *nature* diverse il possibile e il reale, che l'una non è l'altra: più propriamente ancora crediamo si debba dire che sono *due modi dell'essere*. Il nostro autore conviene adunque in questo con noi, ma noi non conveniamo con lui nell'assurdo e nella

Digitized by Google

contraddizione „. Infatti l'assurdo e la contraddizione non sono nel Gioberti, se non per l'inesatta interpetrazione fattane dal Rosmini.

E il Gioberti continua la sua deduzione, esaminando più oltre la natura di quella *cosa reale,* dove è la radice dell'idea generica del libro. Fermato che essa non può essere una cosa stessa con la idea, cioè con la cosa possibile, si fa ad osservare che dev'essere anche diversa dal libro, dalla cosa reale contingente, in cui si attua la cosa possibile. E ripete lo stesso argomento di dianzi: se il possibile aderisse a un libro, non sarebbe più possibile, ma reale, cioè sarebbe annullato come possibile, nella sua essenza. E il Rosmini: non è vero; " perocchè il libro possibile non può essere annullato, eziandio che esista il reale „; non è vero che " se il libro divenisse reale, sarebbe annullato come possibile „ (p. 564). Ma dove ha fatto il Gioberti questa ipotesi *se il possibile divenisse reale* e dove ha detto che non possano coesistere il reale e il possibile? Non ha cominciato egli nell'analisi del concetto del *libro* dal rilevare due elementi necessarj, il reale individuale e il possibile generico? Se uno di questi due elementi mancasse, non sarebbe neppur possibile pensare questo libro particolare. E che cosa intende di dire il Gioberti osservando che se il soggetto del possibile fosse un libro " il possibile diverrebbe reale, e sarebbe annullato come possibile? „ Il possibile, l'universale passerebbe ad essere reale, particolare, annullando la sua propria natura, mentre nel concetto effettivo del libro, che si esaminava, il possibile diventa reale, senza cessare però di essere possibile ed universale; chè, senza questo elemento universale, ha osservato il Gioberti, il libro particolare non potrebbe farsi contenuto di un concetto. Se il possibile, per via del soggetto cui aderisce, ossia di quella cosa reale, in che dee trovar la sua radice, si facesse puramente e semplicemente identico al reale, che è la vera ipotesi del Gioberti, come si può negare che come possibile si annullerebbe? V'ha due modi di divenire: in un modo A che diviene B è totalmente diverso da B; ed è il falso modo di divenire che il Gioberti qui è manifesto che rifiuta; in un altro modo A divenendo B è identico a B, es-

Digitized by Google

sendo A stesso in B; e questo è il modo vero del divenire, che il Gioberti vuole, convenendo interamente o almeno non avendo alcuna ragione per non convenire col Rosmini nell'ammettere che il libro possibile non si annulla eziandio che esista il libro reale; chè, come s'è notato, è il punto di partenza della sua analisi.

Del resto egli, il Gioberti, ha da soggiungere un altro argomento e più profondo, per confermare che il soggetto del possibile, la ragione del possibile non può essere il libro contingente; e quest'argomento ci fa procedere nella determinazione, che si vuol fare di cotesto soggetto. Possibile, dice il Gioberti, vale pensabile; e questa, notiamo noi, è la dottrina stessa del Rosmini. Ma il pensabile vuole una mente per cui sia pensabile, e che ad esso s'adegui. Ora, siccome " il mio libro possibile mi si rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno, immenso, immutabile, assoluto ", dunque il possibile non solo non può trovare la sua ragione, il suo soggetto, nel libro reale, concreto contingente e finito, ma è chiaro che deve fondarsi in un concreto della natura stessa della sua, cioè ugualmente assoluta [1]) e, per di più, pensante.

Ma anche qui il Rosmini si oppone: Gioberti crede provare che il possibile è il pensabile, con questo argomento, che *la misura del possibile è l'intelligibile;* ma dalla misura d'una cosa non si può argomentare alla natura della cosa; e d'altronde questa pretesa prova non è se non una ripetizione di ciò che si vuol provare, riducendosi a questa logomachia: possibile vuol dir pensabile, perchè la sua misura è il pensabile. — Ora questa critica va troppo pel sottile, e ci pare cerchi il pelo nell'uovo. Quando il Gioberti dichiara la natura del possibile, non fa se non rilevarne semplicemente il significato, onde si deve giovare per determinare la natura del soggetto del possibile.

Non attorno al possibile, ma attorno al soggetto di questo egli ora esercita la sua analisi e non ha bisogno di una prova, di un'argomentazione per dire che cosa è il possibile a un rosminiano,

---

[1]) Vedi *Errori*, I, 337.

Digitized by Google

come il Tarditi, che trovava nel *N. Saggio* stesso quella nozione del possibile, che a lui ora importava di rilevare: possibile è ciò che non inchiude contraddizione, che è appunto come dire, ciò che si può pensare, che è pensabile. — Ebbene, replica il Rosmini: la definizione del possibile che dà il Gioberti, è vero, si trova anche nel *Nuovo Saggio*, e in essa siamo d'accordo. " Ma v'ha tuttavia una gran differenza fra noi. Egli prende quella definizione in modo assai diverso da quello in cui io l'abbia data. In fatti è *pensabile* anche il reale a suo modo. Iddio non è pur possibile, anzi realissimo, eppure è ad un tempo pensabilissimo. Noi volevamo unicamente dire con quelle parole, che " non è possibile ciò che non è pensabile, perchè involge contraddizione ", e che perciò una nota essenziale del possibile è l'esser pensabile, ossia il non involgere contraddizione, benchè questa nota non basti a definire il puro possibile " (p. 565). Insomma la pensabilità è sì una nota essenziale della possibilità; ma non ne è la definizione; perchè non ne esprime già la differenza specifica, dal momento che è pensabile anche il reale, e lo stesso sommo reale, che è Dio, sebbene *a suo modo*. Inoltre " l'esser pensabile non determina la natura del possibile in se stesso, che consiste nell'assenza di contraddizione, ma determina la natura del possibile in relazione colla mente che lo intuisce, ossia col pensiero intuente " *(ivi)*.

Doppia è quindi l'obbiezione del Rosmini: la pensabilità non esplica la comprensione del concetto del possibile, perchè è nota comune non differenziale; in secondo luogo, come nota comune stessa, non esprime il contenuto del possibile in sè, ma del possibile rispetto a noi; e se si vuol dare come essenza del possibile il *rispetto a noi,* la sua relazione a noi, è chiaro che si va a dar di cozzo nel soggettivismo, alterandosi la perfetta indipendenza che di fronte al soggetto l'oggetto deve sempre conservare.

Intorno al primo punto il Gioberti poteva facilmente aver ragione dell'avversario. Non importa, egli poteva rispondere, non importa che io vi presenti la esatta definizione, che io del resto non ho inteso affatto di presentarvi. Mi basta che mi conce-

Digitized by Google

diate questo: esser nota essenziale, indefettibile della possibilità la pensabilità. Lo so che pensabile è anche il reale; e appunto a questo io vi voglio condurre. Ma ora voi non mi menate buono se non il possibile, e da questo io devo trascinarvi al reale. Ora se mi ammettete che questo possibile, che volete soltanto riconoscere, sia pensabile, e non possa non esser pensabile (sebbene in sè sia poi tutto quel che volete), io posso chiamarmene contento, e non cercar più altro della definizione del possibile; perchè vi ho già fatto dare un gran passo; dato il quale non potete assolutamente impuntarvi a non andar più oltre. Che se vi sembrasse essere la vostra definizione puramente negativa (non è possibile, ciò che non è pensabile); ebbene, a me basta pur questa semplice concessione; chè se nessun possibile può non esser pensabile, è chiaro che il possibile s'adegua perciò al pensabile. Del resto, ponete mente: voi mi opponevate che anche il reale è pensabile: badate, che secondo la vostra dottrina, non può esser tale senza partecipare della natura del possibile, vale a dire che non può esser pensabile se non in quanto possibile. Il mio libro può esser pensato solo in quanto viene riconosciuto un possibile libro, cioè solo in quanto viene pel mio conoscere rimenato sotto l'idea generica del libro. Dunque, si può dir veramente che il reale come reale sia anch'esso pensabile? Che il reale, in quanto distinto dal possibile, in quanto da mettersi *accanto* ad esso, abbia con esso la nota comune della pensabilità? O non è a dire piuttosto che il possibile, in quanto si concreta nel reale, è un puro astratto dal pensiero effettivo, come lo è il *reale?* E tutto ciò, sempre secondo la vostra dottrina; chè, a mio avviso, il reale è oggetto del pensiero come puro reale. — Questo potrebbe il Gioberti rispondere al primo punto dell'obbiezione rosminiana. E passiamo al secondo. Il soggetto cui aderisce, in che ha radice il possibile, — poichè questo è essenzialmente pensabile, — dev'essere essenzialmente pensiero, mente. Ma se la pensabilità è il *rispetto a noi,* questa mente, soggetto del possibile, e come dire sostanza della quale il possibile è un accidente, una modificazione, non mena dritto al soggettivi-

Digitized by Google

smo? — È da rispondere che il Gioberti, come s'è visto, rilevata la pensabilità del possibile, non la riferisce al pensiero individuo (della creatura, come egli dice), contingente, ma al pensiero assoluto, necessario, a Dio.

L'opposizione al soggetto umano per Gioberti rimane intatta nell'oggetto, quando questo aderisce, s'inradica in una ragione concreta assoluta, in un soggetto, la cui oggettività rispetto al nostro soggetto non può non lasciar pienamente contento il Rosmini. E questi infatti tentenna e annaspa un po' intorno a questo punto, sofisticando vanamente sulle parole, per poi venire a un ultimo mezzo disperato di difesa: " Quando tutta la laboriosa argomentazione del nostro autore fosse altrettanto logica quanto è antilogica, che se n'avrebbe? Se n'avrebbe, che mediante una lunga e sottile argomentazione (*che non occupa nel Gioberti più d'una pagina*) si verrebbe a scoprire, che il possibile da noi pensato dee, per esser tale, quale a noi si rappresenta, esser pensato altresì da una mente eterna. Ma se per trovare questo vero fa bisogno un'argomentazione, dunque questa mente eterna, questo eterno pensiero non è da noi immediatamente veduto, dunque esso non cade nell'oggetto del nostro intuito, quando pensiamo il libro possibile, dunque si dee raccogliere una conclusione direttamente contraria a quella che spera raccoglierne il nostro autore, ecc. „ (p. 566).

Quest'ultima critica è fondata su un principio già oltrepassato dal vero rosminianismo. A chi obbiettasse, come si obbiettò, al Rosmini che l'ente ideale non può essere, come egli pretende, oggetto dell'intuito, perchè egli fa una lunga ricerca astrattiva per giungere fino ad esso, — laddove l'intuito importerebbe visione immediata, — che cosa egli potrebbe rispondere, se fosse giusta la critica che ora egli stesso muove al Gioberti? S'è visto, che egli s'è potuto schermire da siffatte obbiezioni, determinando acconciamente la natura formale, categorica e per ciò anche speculativa, astratta dell'intuito intellettuale: l'astrazione, egli ha detto, non mi potrebbe far trovare nella cognizione quello che non c'è; anzi mi fa scorgere ciò che in essa vi è, ma necessariamente congiunto con altri elementi per dar luogo

Digitized by Google

all'effettivo conoscere. E qui pel Gioberti siamo nello stesso caso. Il Gioberti non ha condotto l'intelletto all'intuito, ma, presupposto questo com'è presupposto dal Rosmini per spiegare il fatto della cognizione, s'adopera a farne l'analisi. Egli dice all'avversario: in cotest'intuito, che ammettete come condizione primitiva della conoscenza, badate che non c'è soltanto quel che indicate voi, c'è qualcos'altro, senza di cui nè anco ciò che voi ci trovate, potrebbe esservi. — Che se sopra questa condizione *a priori* della conoscenza, non si può esercitare l'analisi speculativa, allora come avrebbe potuto il Rosmini definirla per intuito dell'essere ideale? Il Gioberti muove costantemente dal Rosmini, e lo presuppone; e non è il Rosmini perciò, che ne può scalzare i principj.

Ma l'equivoco in cui s'avvolge in questo luogo il Rosmini non è tanto dovuto ad un difetto di consapevolezza della sua propria dottrina, quanto da una confusione di termini e di concetti che s'è fatta in tutta questa discussione tra il Gioberti e lui. Quegli parte dall'idea generica di libro possibile, che è pensiero, non intuito, o almeno pensiero astratto; cioè non è più condizione del conoscere, dei concetti; ma è già esso stesso un concetto. Di questo concetto, che si presenta come un termine correlativo (pensabile) il Gioberti ha il diritto di ricercare l'altro termine o il fondamento, com'egli dice, il soggetto cui aderisce, la ragione o radice (pensiero assoluto). Questa ragione, o radice del concetto nostro, è la condizione del concetto e in generale del conoscere, non l'idea generica del libro possibile, che prima si analizzava. C'è bisogno d'un'argomentazione per arrivare all'intuito, se l'intuito è atto immediato? chiede il Rosmini. L'immediato, soggiunge, è ciò da cui partite, il possibile. Sennonchè, questo possibile, come s'è notato, non è termine d'intuito, condizione del conoscere; che anzi condizione del conoscere questo particolar libro che mi sta dinanzi, è, come astrazione, un *a posteriori* invece che un *a priori* rispetto al conoscere in generale; è insomma un concetto. Si deve andar di là del concetto, — e non si può altrimenti che con un'argomentazione, — per giungere davvero a quell'immediato, che si

Digitized by Google

ricerca anche dal Rosmini, come fondamento del conoscere. Ora il Rosmini s'è fermato al possibile (idea generica del libro) quasi fosse il possibile termine dell'intuito; ma questo che è il suo presupposto, non poteva essere nel pensiero del Gioberti; che vuole dal pensiero effettivo giungere all'intuito che ne è l'*a priori* necessario. Ora, poteva bensì il Gioberti adoperare il termine possibile, oltre che nel senso particolare in relazione al libro, anche in senso generale, come quel possibile che il Rosmini fa oggetto dell'intuito; ma naturalmente non dandogli più, come gli dava il Rosmini, il valore di *a priori,* al di là del quale, se ha da essere immediato, non si può più andare. Invece il Rosmini parte dal proprio supposto dell'intuito del possibile; epperò non può ammettere che ciò che è fondamento di questo possibile si possa dire anch'esso termine d'intuito immediato.

Il Gioberti dice: io non potrei conoscere questo libro, se non avessi l'idea del libro possibile; ed in verità è chiaro che io possiedo questa idea. Fin qui sono nel *fatto.* Spieghiamolo; e un fatto non si spiega se non trascendendolo, e la sua ragione non può esser trovata se non in un presupposto. Questo presupposto, che come tale non è fatto (non è pensiero), ma è condizione del fatto, per la natura stessa del fatto che è un concetto assoluto, non può esser altro che una mente assoluta. Dunque c'è in me l'intuito immediato di questa ragione dell'idea, l'intuito di Dio. Io non ho cercato la ragione della ragione, ma la ragione del fatto; quella sì che non potrebbe essere immediata; ma questa invece non potrebbe non esser tale, una volta che è dato il fatto.

Il Gioberti poteva dire pensabile il possibile, di cui ricercava il fondamento; e lo poteva dire anche il Rosmini, quando si trattava del semplice libro possibile; ma del possibile in genere, dell'essere possibile questi non aveva poi più ragione di dirlo ancora pensabile, per ciò che se n'è detto a suo luogo. Di qui nuovo motivo dell'equivoco.

E seguitiamo pur oltre nell'analisi del Gioberti. Il quale dopo aver rilevato nell'idea del libro i tre elementi che si sono esaminati,

Digitized by Google

si accinge a cogliervene un altro ancora: " L'elemento concreto e relativo di esso libro, essendo contingente, non ha in se stesso la ragion sufficiente della sua realtà. La qual ragione dovendo essergli estrinseca, nè potendo esser dotata di contingenza, perchè in tal caso non sarebbe *sufficiente,* uopo è che sia necessaria e assoluta „ [1]).

Il Rosmini ammette questo argomento, ma non vede come esso possa condurre a conchiudere che questa ragion sufficiente debba entrare da elemento costitutivo nel concetto del libro reale. La contingenza, è vero, — egli oppone, — si trae seco, la ragion sufficiente; il relativo non è senza l'assoluto; ma è ugualmente vero che " la prima concezione del libro importa che comprenda la contingenza del libro stesso?... La prima volta che il bambino percepisce un libro, o altra cosa, pensa egli alla contingenza od alla necessità? Io non credo; io credo che queste relazioni di contingenza o di necessità, l'uomo le discuopra assai tardi per via di riflessioni che egli fa in sulle cose da lui percepite e conosciute „ [2]).

Nè il bambino, diciamo per conto del Gioberti, nè l'uomo adulto, nè in generale il pensiero comune finchè non sia divenuto riflessione filosofica, può scoprire un intuito in fondo alla cognizione ordinaria; ma, poichè in questa stessa cognizione noi osserviamo che ogni oggetto, in quanto conosciuto, o meglio, in quanto oggetto, si conosce siccome un ente, — quindi ne deriviamo, che in fondo alla stessa cognizione comune havvi un intuito dell'essere.

Così parimenti non è già che ordinariamente il libro singolo, conosciuto, si presenti alla coscienza come un contingente; ma è un fatto, che noi in esso conosciamo un libro contingente, e che lo diciamo tale quando ci riflettiamo un po' su. Infatti sanno tutti, filosofi o no, che il libro si può smarrire per sempre o andar bruciato e distrutto, e nessuno lo guarda come qualcosa d'indistruttibile. Ciò vuol dire insomma che della contingenza del libro, che

---

[1]) *Errori,* I, 338.
[2]) *Teos.*, IV, 568.

Digitized by Google

pur tutti conoscono come contingente, non si ha coscienza, se non si affina l'analisi e non sopravviene la riflessione; come accade per l'intuito rosminiano. Epperò nè anche in questo il Rosmini può discordare dottrinalmente dal Gioberti.

E questi prosegue: " Ma una ragion prima non può esser necessaria e assoluta se non è concreta; e se non è pensante non può esser ragione „ [1]) — Al che il Rosmini: " Ragione altro non è che cognizione, è quella risposta che fa la mente a se stessa, quando domanda il perchè di qualche cosa. Ora che questa risposta sia concreta come sarebbe un corpo, o se si vuole, una sostanza, è tanto improprio, che non ha senso, se pure alla parola *concreto* non si muti il valor suo; nel qual caso l'argomentazione del nostro autore cade per terra „ (p. 568).

Il critico s'allontana, com'è manifesto, sempre più dal segno. La ragione del reale concreto contingente non può essere più fisica " come sarebbe un corpo, o se si vuole una sostanza „; perchè altrimenti non sarebbe la ragione, ma la duplicazione del reale contingente, cui resterebbe sempre da trovare la ragione sufficiente. Questa ragione non può essere altro che metafisica, e come tale, se si dice concreta, bisogna che questa determinazione sia intesa con discrezione. La concretezza metafisica non è la concretezza fisica; che se lo fosse, non saremmo ancora nella sfera del metafisico, dove è da cercarsi la ragione del fisico. Quest'altra concretezza importa semplice opposizione al soggetto nella sfera del metafisico, come la concretezza fisica importa semplice opposizione al soggetto nel campo dei reali contingenti. Essa importa che cotesta ragione, per esser necessaria ed assoluta, non può essere un pensiero nostro nè una nostra astrazione, — chè allora sarebbe contingente, — ma anzi deve rimanere innanzi e al di sopra del nostro pensiero, nella sua pura essenza obbiettiva, nel senso rosminiano della parola. Importa insomma realità assoluta e necessaria.

" Ragione altro non è che cognizione „; appunto a questo vuol

---

[1]) *Loc. cit.*

Digitized by Google

pervenire il Gioberti; a dimostrare cioè che questa ragione necessaria ed assoluta delle cose è elemento costitutivo della cognizione; s'intende (dal punto di vista del Rosmini, che è pur del Gioberti), in quanto ragione appresa, non posta, data non prodotta. Ma qui al Rosmini appar maggiore la difficoltà; come? la ragione, se non è pensante, dite voi che non è ragione? " Si può ben dire che la ragione delle cose è pensata, ma non che è pensante; se pure non si voglia dare nel sistema arditissimo dei soggettivisti, i quali confondono l'oggetto col soggetto, il pensato col pensante, l'atto d'intendere colla cosa stessa „ (p. 569). Precisamente, ci siamo cascati a piè pari, in questo sistema arditissimo; e qui ci siano permesse alcune brevi osservazioni.

La ragione, dice il Rosmini, può esser pensata, non pensante. Pensata da chi? È chiaro: dal soggetto umano. È ovvia quindi un'obbiezione, innanzi alla quale il Rosmini non avrebbe potuto non dare addietro. Se la ragione delle cose è pensata solamente da noi, non è essa meramente soggettiva, e soggettiva nel peggior significato della parola? — Sarà dunque pensata anche da Dio; ma se Dio è appunto tale ragione necessaria ed assoluta di tutte le cose, che se n'ha a conchiudere? Che Dio pensa se stesso; che la ragione assoluta del contingente che percepisco è una ragione pensante, come vuole il Gioberti; che è essenzialmente coscienza, mente, spirito come il fondamento dell'intelligibile (del libro possibile, dell'idea generica). — Ma il Gioberti intanto rileva cotesta ragione non solo come ragione delle cose, ma, quel che è più, delle cose in quanto sono da noi conosciute, siccome elemento costitutivo della nostra cognizione. Dunque siffatta ragione assoluta, assoluta mente, assoluto spirito è *necessariamente* (come l'oggetto dell'intuito rosminiano) nel fondo della nostra cognizione, cioè del nostro pensiero, *radice* dell'intelligibile e del reale. È una ragione esterna, avverte però il Gioberti; da noi intuita. Ma noi qui potremmo ricordare che l'intuito del Gioberti è, — lo abbiamo veduto, — l'intuito stesso del Rosmini; e potremmo quindi affermare semplicemente che la critica nostra fatta su questo, devesi

Digitized by Google

anche applicare all'intuito giobertiano, pur così pieno e fecondo com'è divenuto. Ma in questa stessa deduzione che il Gioberti ne ha fatta nella settima lettera degli *Errori*, ci troviamo innanzi buoni argomenti per confermare al proposito la critica nostra della posizione rosminiana adottata dal Gioberti.

Questi, dopo essere giunto alla ragione assoluta delle cose, osservando che non vi possono essere due assoluti, ne ha conchiuso; " Dunque questo Assoluto, creatore [vale a dire, come innanzi ha spiegato, *ragion sufficiente e cagione efficiente, ragione e cagion prima*] del concreto contingente, s'immedesima numericamente coll'Assoluto, sostegno dell'elemento generico [e che era stato determinato come *un concreto* PENSANTE *e assoluto*] " [1]). Quindi desume: " Imperò *la cognizione del libro reale* [pensiero effettivo, conoscenza *nostra*] viene a comprendere quattro elementi, uno dei quali è contingente, due son necessari, e il terzo è una sintesi del contingente e del necessario; cioè 1° l'elemento concreto e individuo, ma contingente; 2° l'elemento generico e assoluto; 3° l'elemento concreto e assoluto considerato come *sostanza,* che regge l'elemento generico e assoluto; 4° lo stesso concreto e assoluto considerato come *causa* creatrice (ragione e cagione) dell'elemento concreto e contingente ".

Stabiliti e distinti questi elementi, il Gioberti si ferma a rilevarne l'organismo. Ma questo a noi qui non c'importa, poichè resulta già chiaramente dalla stessa deduzione degli elementi ond'è costituita la cognizione di un libro particolare, e in generale d'ogni reale contingente, o per dirla col Gioberti, di ogni esistente. L'autore, determinando questo organismo arriva alla sua formola; della quale noi non crediamo, nel presente lavoro, di doverci occupare di proposito. Ci basta bensì osservare che si è già pervenuti a questo punto; che cioè noi non possiamo conoscere un esistente, senza l'intuito di un ente che ne sia *ragione e cagione.* Da qui si vede che questo intuito è *necessario,* costitutivo

[1]) *Errori,* I, 338.

Digitized by Google

della *nostra* conoscenza; senza di esso *noi* non potremmo conoscere il libro particolare. La cognizione di questo lo *comprende* in sè, al dire del Gioberti. Ma comprende l'intuito o il contenuto dell'intuito? L'intuito è un atto, anzi una funzione, poichè non può essere, se cognizione vi ha, se non immanente. Orbene; questa funzione nostra ci deve far vedere l'Ente, radice dell'intelligibile e del reale; dove, si noti, non è soltanto immanente la funzione, ma il termine altresì, per non dire il prodotto della funzione; perchè se potesse separarsi il termine proprio della funzione da questa — questa non sarebbe più nulla, e la cognizione non sarebbe più. Diciamo pure, dunque, col Gioberti che si tratta di un intuito, per cui l'oggetto intuìto pare che debba dirsi fuori ed opposto allo spirito; ma badiamo bene, che questo oggetto dell'intuito è immanente in questa funzione *nostra* che è l'intuito, secondo la stessa dottrina del Gioberti; per modo che, essendo essa funzione un *a priori* della effettiva conoscenza, l'Ente, oggetto dell'intuito, immanente in questo, è alla radice, è un *a priori* indefettibile e costitutivo della nostra conoscenza.

Ma, ripetiamo, il Gioberti ha preso l'intuito dal Rosmini; se n'è fatto un postulato, al quale poi non attèso più che tanto, vedendolo già ammesso con la dottrina rosminiana; epperò noi non possiamo considerare i passi fatti innanzi dal Gioberti, se non in relazione alla teorica stabilita dal Rosmini. In questo abbiamo visto che l'intuito, — non è detto esplicitamente (tutt'altro!), — ma è ridotto ad essere una funzione produttiva dell'essere. Orbene, il Gioberti parte da questo punto, e alla funzione dell'Ente aggiunge una determinazione nuova; facendola appuntare nell'Ente causa e ragione della indefinita realtà, che ci circonda. La quale ci sembra l'ultimo importante resultato della nostra filosofia nella prima metà del secolo.

Questo Ente che è cagione e ragione dell'esistente, non è egli determinato essenzialmente come qualcosa di relativo alla mente umana? In quanto ragione è manifesto che sì; perchè è ragione dell'esistente per rispetto a noi, che cerchiamo di rendercela di questo esistente, che non ci pare l'abbia in sè come contingente.

Digitized by Google

Come cagione, parimenti, noi poniamo l'Ente, perchè la mente nostra ha bisogno di spiegarsi il contingente, escogitando ciò che lo fa essere. Cagione e ragione qui s'identificano; e sono un puro *rispetto a noi,* in virtù della loro stessa deduzione; sono la vera categoria kantiana della causalità. Noi apprendiamo il libro reale come contingente; in questa stessa cognizione sta sotto al contingente, e perchè questo sia quello che è, il necessario. La relazione, quindi, del necessario col relativo è nella stessa nostra cognizione, o per la stessa nostra cognizione, come voglia dirsi. Insomma questo processo ontologico che Gioberti ha descritto è anche essenzialmente processo logico. Il relativo della cognizione attuale ha la sua radice nell'assoluto, che è la vera sostanza e quindi è causa del relativo; ma tutto ciò noi l'abbiamo potuto stabilire e l'abbiamo stabilito per l'analisi del fatto del conoscere, incominciando dal dire: " *Ogni cognizione* consta .... di due elementi, l'uno dei quali è individuale e concreto, l'altro astratto e generico ecc. „ [1]). Dunque questo " individuale e concreto „, ossia il relativo, dal quale deduciamo l'assoluto, non è se non elemento della cognizione; e noi perciò non facciamo che muoverci dentro di questa andando dal relativo, perchè è relativo, all'assoluto. Parrebbe, infine, che nella dottrina del Gioberti (e non siamo per anco alla *Protologia*) il movimento della formola, onde si collega il relativo all'assoluto, rappresenti un movimento del pensiero; per cui quella oscura unità fondamental[illegible] spirito, donde rampollano [illegible] Rosmini del *N. Saggio* l'in[illegible]nsazione per la via dell'intelletto e del senso, e alla quale corrisponde l'identità dell'essere reale con l'ideale, nel Gioberti *si organizza* e si definisce.

Ma, — e questa è la conclusione, a cui volevamo arrivare, — organizzata e definita cotesta unità, a che si riduce la controversia tra 'l Gioberti e il Rosmini, se l'essere intuìto è reale o ideale? È chiaro; si tratta di una vera antinomia, che si risolve in una conciliazione trascendentale. In fondo la difficoltà pel Rosmini è

---

[1]) Vedi Gioberti, *Errori*, I, 336.

Digitized by Google

questa: l'essere in sè non è l'essere rispetto a noi; il reale non è l'ideale, e pure noi arriviamo al reale; perchè? Perchè il senso ci avverte che il possibile si è attuato, e avviene allora in noi l'affermazione. Rispetto al Gioberti, questa è una posizione antinomica, e se non lo è pel Rosmini, ciò accade perchè il Rosmini anche lui ne vede, per quanto confusamente, la soluzione nella sua propria dottrina.

Il Gioberti dice: dividete e separate l'ideale dal reale? Ebbene, a questo non potrete mai giungere. Ma, ripicchia il Rosmini, egli è un fatto che l'essere in quanto è intuìto e nell'atto dell'intuito non può non prendere la forma della *mentalità*, della idealità (essere *presente* alla mente). — E il Gioberti, allora, identifica il processo logico coll'ontologico, in quanto ambedue han radice nell'assoluto, fatto principio del reale e dell'intelligibile. Ora, se il movimento del pensiero è il movimento stesso dell'essere, se al concetto di un libro particolare si viene dallo stesso principio donde si va al libro particolare, il reale e l'ideale sono sì due cose diverse, ma sono anche una sola e medesima cosa; il diverso è nell'identico e per l'identico. L'identico è l'assoluto; il diverso, il relativo come singola cognizione, singola realtà; ma il relativo, s'è visto, non è, se non per l'assoluto. Qui l'antinomia è superata perchè negata in un grado ulteriore. Ond'è che ha ragione il Rosmini, ma non ha torto il Gioberti; l'ideale è diverso dal reale: ma è *anche* identico con [illegible] alla volgare domanda: insomma chi dei due in questa controversia aveva ragione? — domanda che è stata fatta da tutti quanti ne han parlato, — non si risponde se non come quel giudice di pace, di cui narra il Manzoni nel discorso sul romanzo storico. Hanno ragione ambidue; il Rosmini nella sua posizione, e nella sua il Gioberti. Il vero è, non per tanto, che il Gioberti procede oltre il Rosmini, e il nostro pensiero filosofico trova in lui la sua ultima espressione; perchè egli risolve una antinomia vera posta fra noi dal Rosmini, come in Germania, sotto altra forma, da Kant.

Ma si dirà: il Gioberti parla di Primo ontologico, *contrapponen-*

Digitized by Google

dolo al Primo psicologico; dunque non fanno essi un primo solo. — Lo Spaventa notò già che il vero Primo non poteva essere nè ontologico nè psicologico; perchè essendo ontologico avrebbe un Primo psicologico di contro a sè; e non sarebbe più Primo; e viceversa. A noi sembra che questo vero Primo sia appunto il Primo del Gioberti, comecchè egli, dicendolo ontologico, lo contraddistingua dal Primo psicologico; per la semplice ragione che questo Primo ontologico è una cosa sola col psicologico; la dualità degl'intelligibili e dei reali rampollando necessariamente da un'unità sostanziale. Quest'unità sostanziale è veramente il Primo del Gioberti. Ma allora perchè egli parla di Primo ontologico? Perchè egli ha parlato d'intuito. Il primo, se s'immagina che sia fuori del pensiero, e da cogliersi con l'intuito, *sembra* astratto dal pensiero, e si dice perciò ontologico in contrapposto al psicologico o ideale, voluto dal Rosmini. Ma, dal psicologico nel Gioberti questo Primo ontologico non se ne distingue di fatto; vale a dire, il Gioberti nella sua dottrina non ammette un Primo psicologico e un Primo ontologico, volendo poi fare questo antecedente a quello, quasi fosse quest'altro il vero Primo. No; il Gioberti osserva che quel Primo che Rosmini vuole psicologico, esso stesso è ontologico; non pone dunque due Primi, l'uno dei quali debba poi imporsi all'altro (che, secondo l'osservazione dello Spaventa, non sarebbe possibile); ma ne pone uno, che non solo è principio e radice dell'essere, bensì anche del pensiero. Lo dice ontologico, perchè, ripetiamo, la posizione data dall'intuito fa l'essere opposto al pensiero; ma la posizione, per vizio ereditato dal Rosmini, è meramente fantastica, e il fatto è che egli, il Gioberti, immedesimando il processo logico coll'ontologico non potrebbe dirci qual'altro Primo vi sia oltre l'ontologico, nè dove, fattosi ontologico il psicologico, questo possa tuttavia immaginarsi che sussista.

Perchè questa è in vero la novità del Gioberti: l'essere indeterminato, ideale, infecondo del Rosmini, al quale pareva che la realtà si dovesse aggiunger da fuori per dar luogo alla conoscenza effettiva, diventa produttivo; e tale può diventare perchè di ideale

Digitized by Google

si fa realissimo e nella stessa indeterminatezza pone la massima determinazione dell'assoluto. Dunque il Gioberti di fronte al Rosmini non dice veramente: questo e non cotesto; bensì: cotesto è questo; ossia non contrappone veramente un principio ad un altro, ma il principio stesso del Rosmini, invera o determina meglio. Sono insomma le stesse premesse del Rosmini, da cui si derivano le conseguenze legittime. È un processo interiore che, come s'è altrove accennato, avviene nel rosminianismo stesso; non è un rimettiticcio esteriore, arbitrario come altri ha pur preteso, guardando specialmente alle forme più risolute della Protologia.

E questo Primo ontologico, sul quale Gioberti viene a fondare la conoscenza, se il Primo rosminiano era, secondo la sua critica, meramente soggettivo, come è desso? Poichè è lo stesso Primo, che Gioberti si limita a inverare determinandolo come ontologico, esso si potrebbe dire che, secondo la stessa critica del Gioberti, è pure meramente soggettivo. Nè il Gioberti può accampare ragione alcuna per la quale la critica sua non debba ritorcersi contro di lui, dacchè non ha nessun valore, a nostro avviso, la distinzione di primo e secondo intuito. Sennonchè, quando il Gioberti ha identificato l'assoluto, sostegno dell'intelligibile, coll'assoluto, causa del reale, nel Primo ontologico, e il processo ontologico col processo logico, è già superata la posizione rosminiana (kantiana) di oggetto opposto a soggetto, donde può scaturire l'intuizione soggettivistica. Il Primo ontologico per la sua genesi è soggettivo; ma intanto egli è il principio di ogni realtà, è il supremo oggetto, il vero reale, l'assoluto. Il soggetto e l'oggetto, ciascuno per sè e opposto all'altro, non esistono più: siamo innanzi al vero soggetto che è anche oggetto e al vero oggetto che è anche soggetto; cioè a quel soggetto-oggetto che è il vero Primo, da cui si deve partire, e che il Gioberti ha chiamato anche, con nome speciale, *filosofico*, e che è lo stesso suo Primo ontologico [1]). Il Rosmini può dire che il Gioberti è

[1]) Nella lett. III degli *Errori*, I, 111, egli scrive: « Il Primo ontologico si appella filosofico, in quanto risguarda tutta la filosofia; e si potrebbe del

Digitized by Google

più soggettivista di lui, se egli è soggettivista; il Gioberti non può più domandare a se stesso, se egli sia mai soggettivista o no. Perchè il soggetto suo intanto è soggetto, in quanto è necessariamente anche oggetto, e viceversa; e il soggetto individuo, secondo lui, non è se non per quello spirito, per quel soggetto assoluto, al quale s'adegua la universa realtà.

Sicchè lo stesso soggetto, fondamento del soggettivismo falso, del soggettivismo che il Gioberti criticava negli altri, in lui non c'è più puramente e semplicemente; e il suo nuovo soggetto, invece di menare al soggettivismo scettico, è tal soggetto per cui il soggettivismo scettico non è più possibile.

E qui, prima di conchiudere, noi avremmo da esaminare il modo come nella Teosofia si cerca di risolvere il problema posto innanzi dal Gioberti, e che nella parte critica, o polemica che vogliasi dire, abbiamo visto nella stessa Teosofia rifiutato; chè, come s'è notato più volte nel corso di questo lavoro, Rosmini rigettava i problemi di quelli che combatteva, salvo a riprenderli e trattarli per conto suo, e dare anche ad essi, sotto diverse sembianze, la soluzione medesima. Ma i resultati e i procedimenti della Teosofia sono stati da altri accuratamente studiati [1]), e noi, essendo già pervenuti alla meta, cui era indirizzata col rosminianismo la filosofia italiana, ci terremo contenti di alcuni brevissimi cenni.

Nella Teosofia il Rosmini si propone il problema dell'essere come l'intelligibile contenente tutto, oggetto della mente, ma non dato all'intuito della natura umana, " potendo questa soltanto trovarlo

---

pari chiamar scientifico o enciclopedico in quanto si estende a tutto lo scibile... Iddio, in cui s'immedesimano il reale e l'ideale, è il centro della scienza, come della natura; onde tanto è assurdo il dire che la psicologia non s'attenga all'ontologia, quanto l'affermare che lo spirito dell'uomo non dipenda dal principio creativo dell'universo ».

[1]) Mi piace sovrattutto ricordare lo *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini,* del prof. Donato Jaja, uscito per la prima volta nella *Cronaca del R. Liceo Galvani* di Bologna, nel 1878, e poi ne' *Saggi filosofici* Napoli, Morano, 1886, pp. 1-122; e il libro citato del prof. Roberto Bonzoni.

Digitized by Google

per argomentazione atta a darne solamente un concetto negativo e formale „ [1]). Vale a dire, l'essere della Teosofia come intelligibile è lo stesso essere dell'Ideologia, l'essere ideale, termine, come sappiamo, dell'intuito; ma, in quanto si deve dimostrare siccome contenente tutto, è un essere nuovo, è l'essere che si esplica nelle sue forme necessarie, o meglio, si dimostra ragione delle altre forme sue proprie. Queste altre forme essenziali, la cui ragione o radice troviamo nell'essere ideale, sono l'essere reale e l'essere morale; che coll'ideale formano una *moltiplicità coeterna all'essere,* la quale non toglie la perfetta unità e semplicità dell'essere stesso (n. 166). Ecco la teoria per cui il Rosmini nella Teosofia intende salvarsi da quello scetticismo, onde avevano accusato la sua Ideologia, per la separazione del reale dall'ideale. Il reale e l'ideale non sono se non due forme dello stesso essere che permane identico in fondo ad esse, per modo che, al dire del Rosmini " ciascuna forma è l'Essere stesso, benchè in altro modo „ (n. 170). E quindi se l'intuito, su cui si fonda il conoscere, coglie l'ideale soltanto, non coglie nulla di sostanzialmente diverso da quella realtà, che è il proprio oggetto della conoscenza. — Ma l'Essere identico, comune a tutte le tre forme, " è un astratto che la mente stessa vede non potere stare da sè solo....; nol concepisce così separato dalle sue forme, se non posteriormente anche di tempo, e sottintendendo la condizione che egli sia nelle sue forme, benchè prescinda dal considerare la distinzione di queste „. Che anzi, nemmeno l'astrazione può pervenire a dispogliare di ogni forma l'essere; infatti, per quanto il pensatore proceda in quest'operazione astrattiva, se avrà tuttavia l'Essere innanzi alla mente, l'avrà sempre nella forma ideale, senza di che l'essere non si può in alcun modo percepire. Insomma rimane anche qui intatto il principio del *N. Saggio,* che dato o termine dell'intuizione naturale non è nè può essere altro che l'essere ideale. E come sarebbe potuto accadere altrimenti, se il reale rosminiano è estrasubbiettivo e la forma

---

[1]) *Teosofia,* Tor. 1859, I, 8.

Digitized by Google

morale dell'essere è il rapporto necessario onde il reale conformasi all'ideale?

E il principio del *Nuovo Saggio* viene conservato nella Teosofia per la dottrina dell'essere *iniziale*, ossia dell'essere ideale, che è principio, rispetto all'intelletto, delle altre forme dell'essere. Si parte, quindi, sempre dall'ideale.

E come se ne procede? L'essere ideale, secondo s'è veduto nella ideologia, è, come idea stessa, necessario; quindi *è*. E che è questo essere suo? Se egli fosse un intelligibile e nulla più, come intelligibile stesso non importerebbe già la necessità d'un essere reale per cui sarebbe intelligibile? Se io nego pertanto il reale, cado in contraddizione meco stesso; perchè affermo prima e poi nego l'intelligibilità dell'essere. E siccome negare non si può, perchè l'intelligibilità è il modo essenziale onde noi intuiamo l'essere, dunque nell'essere ideale v'ha la ragione del reale (n. 173). È chiaro, che qui il Rosmini non fa se non ripetere quella deduzione del reale, che con un altro punto di partenza ed altro punto di arrivo aveva fatta il Gioberti nella settima lettera degli *Errori*, e che il Rosmini pur combatte nel quarto volume della *Teosofia* [1]).

Ma l'ente reale, come tale, importa sentimento ed intelligenza, perchè fuori di questi esso è un certo che di puramente estrasubbiettivo, che però non si può concepire, cioè, non si può comprendere nell'ideale, fuori del quale non v'ha conoscenza. Dunque il reale non può essere una categoria dell'essere se non per una necessaria relazione coll'ideale; e questa relazione, determinata dal

---

[1]) Nel n. 174 il Rosmini ricorda anche l'argomentazione del *N. Saggio* (608-611,1457-1460); che cioè, l'essere puramente ideale non può sussistere da solo, in quanto la sua conoscibilità stessa importa qualcosa di reale, non essendovi conoscenza senza oggetto conosciuto. Ma osserva egli stesso, che per questa via non si può passare dall'essere ideale al reale, se non quando « noi abbiamo acquistato coll'esperienza il concetto di qualche realità, e quindi d'una realità in generale ». Sicchè quest'altra argomentazione, sebbene l'autore non lo noti, si avvolge in un circolo vizioso. Dall'essere *iniziale*, (che, per esser tale, è innanzi all'esperienza) si deve dedurre il reale; ma questo presuppone l'esperienza.

Digitized by Google

sentimento, e dall'intelligenza è la *moralità*, onde il reale rientra nell'ideale. Sicchè la forma dell'idealità si trae dietro seco ineluttabilmente le altre due forme della realità e della moralità.

Ora, checchè ne sia di questa triplicità di forme in che si risolve l'unità sostanziale dell'essere, — chè non è qui il caso di discuterne, — a noi bensì basta osservare che in questo problema, sul quale si travaglia la Teosofia del Rosmini, non è per anco riconosciuta la posizione del Gioberti. L'essere ideale, infatti, rimane quivi il Primo filosofico, sempre come qualche cosa di diverso dalla realtà, non pervenendo questa al soggetto, se non per la via del senso e non potendosi quindi conoscere se non nella idealità. L'oggetto del senso, appunto perchè oggetto, o meglio termine del senso, non è conosciuto; e se la conoscibilità consiste nell'intelligibilità data dall'essere ideale, il reale pel soggetto, rispetto al quale ei pur si deduceva, non esiste se non come ideale e in quanto ideale [1]). Scissa la realtà dal pensiero, la scissione non poteva saldarsi con una nuova scissione nel seno stesso del pensiero, dove per l'appunto si muove la triplicità teosofica delle forme dell'essere. Al di là di tutte queste forme rimane sempre la vera realtà inattingibile; e mancando essa, che è il principio di ogni reale, non si può conoscere alcun reale, se non in quanto partecipa dell'ideale, se non in quanto si fa ideale. La critica del Gioberti conserva ogni sua ragione anche contro la Teosofia, la cui dottrina era stata già da lui intrinsecamente superata. Ma questo superare del Gioberti, se è vero ciò che della sua critica s'è discorso, non è se non un

---

[1]) Il Rosmini, infatti, dopo aver dedotte col processo che abbiamo accennato, l'essere reale e il morale dallo ideale, si chiede: « Ma come... l'essenza ideale dell'essere, che non contiene nè la forma reale nè la morale, ci dà un punto d'appoggio per argomentare alla necessità di queste altre due forme? ». Ed ecco che cosa può rispondere, e come infatti risponde: « Nell'essenza ideale dell'essere vi hanno anche le altre due forme, non nel modo loro proprio, ma nel modo ideale: perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma sempre nel suo proprio modo; che consiste nel farlo conoscere *idealmente*, e non nel comunicarlo *realmente o moralmente* »; *Teosofia* n. 176; I, 139.

Digitized by Google

inverare. Lo stesso Primo del Rosmini di psicologico si fa ontologico, rinunziando a quel suo *in sè* inconoscibile, che era un vero e proprio *caput mortuum*. E se l'essere iniziale della Teosofia non ha più cotesto *caput mortuum*, acquista il suo giusto valore e diviene veramente ragione di ogni realtà e moralità. Insomma il soggettivismo (idealismo) rosminiano è vinto dell'oggettivismo (ontologismo) giobertiano, non in quanto questo gli si oppone, ma in quanto lo invera e gli conferisce il suo proprio valore. Aveva ragione il Rosmini a sostenere l'idealità dell'essere oggetto dell'intuito; ma perchè questo potesse sfuggire alle critiche del Gioberti, doveva ancora acquistare il valore del Primo ontologico giobertiano. E in questo valore si assolve e conchiude la nostra filosofia.

FINE.

Digitized by Google

INDICE DEI NOMI

(I numeri indicano le pagine. — Si son tralasciati i nomi del Rosmini e del Gioberti, perchè son già nel frontespizio e per tutto il volume).

Acerbi G., 9.
Affò I., 46.
Agostino (S.), 78, 147, 166.
Alberoni G., 43.
Alighieri D., 99, 108, 136, 194, 241.
Alvigini G. L., 44.
Ampère A.-M., 29.
Ancona (D') A., vii, 51.
Andrè (ab.), viii.
Andrieux F.-G.-G.-S., 29.
Anselmi D., 151.
Antoni (degli) C., 9.
Ariosto L., 149.
Aristotele, xi, 64, 249.
Avanzini A., 46.
Avogadro G., 116, 126.
Azeglio (D') Taparelli C., 21, 25.

Bacone F., 13, 197.
Bagnoli, 12.
Balbo C., 6, 50.
Baldinotti C., 54, 55, 62, 202.
Baracco G., 115, 126, 128, 131, 132 ss., 136, 137, 146, 148, 150, 153, 154, 155, 156, 157.
Barone P., 150-3, 161.
Barthèlemy-St. Hilaire G., 14, 17, 66, 69.
Benso di Cavour G., viii, 156 s.
Benzoni R., vi, 74, 235-43, 283, 308.
Berchet G., 21.
Berkeley G., 123, 197, 198, 232, 251 s.
Berti D., 105, 115, 127, 128, 131, 132-4, 135, 137, 146, 148, 149, 150, 152 ss. 160.
Bertini G. M., 72, 142, 282.
Bignami G., 18, 44.
Blumenbach G.-F., 13.
Boileau N., 20.
Bonald (De) L.-G.-A., 27, 92-4, 260-5.
Bonaparte N., 15, 96.
Bonaventura (S.), 77, 78.
Bonnet C., 18.
Borbone (di) Ferdinando I, 44.
Born F.-G., 54, 100.
Broussais F.-G.-V., 101.
Bruni G.-B., 48.
Bruno G., iii, 13, 102, 140, 200, 277.
Buhle A., 54.
Bulgarini G.-B., 222, 235, 282.
Buroni G., 74.

Cabanis P.-G.-G., 13, 48 s. 101.
Campanella T., iii, 13, 110 s.
Cantoni C., 44, 53, 58.
Cantù C., viii, 7, 22, 49, 82.
Cappellari M. (Gregorio XVI) 70, 71.
Capponi G., 4, 5, 11, 12, 13, 51, 52, 115.
Caro A., 130.

Digitized by Google

Cardinali F., 48.
Cartesio R., 7, 34, 53, 113, 123, 197, 249-51, 253.
Castelvetro L., 130.
Cattaneo C., 22.
Centofanti S., 13.
Cesare (De) R., 247.
Cesari A., viii, 26.
Chateaubriand F.-R. A., 27, 98.
Chiappelli A., 10, 30, 270.
Cohen E., 176.
Colet L., 98.
Collini L., 5.
Collins G.-A., 49.
Compagnoni Cav., 48.
Condillac S., 13, 15, 17, 18, 20, 21, 43, 44 ss., 50, 51, 53, 56, 57, 60, 64, 68, 101, 187, 249, 250, 252, 255, 261.
Condorcet M.-G., 96.
Confalonieri F., 23.
Constant B., 27.
Copernico N., 201.
Cornelio A., M., vii.
Cortenazzi L., 46.
Costa P., 9, 10, 16, 47-50, 52 s., 62 216.
Cousin V., 13, 14, 17, 22, 24, 51, 65 69, 103.
Covotti A., 244 s.
Credaro L., iv, 3, 17, 54, 55, 69, 203.
Cudworth R., 53.
Cusano N., 200.

Dalmazzo C., 160.
Damiron F., 35.
Daunou P.-G,-F., 29.
Dettori G.-M., 147.
Dewaule L., 44.
Diderot D., 249.
Dmowski G.-L., 142, 170.
Draghetti (p.), 44.
Drioli F., 48.
Droz F.-S.-G., 29.
Dutillot G.-L., 46.
Emery (ab.), 27.
Ercole (D') P., 74, 222-34.
Euler L., 27.
Eusebio (Il finto), 141.

Faggi A., 10, 31.
Falletti T.-M., 45, 64.
Farcy G.-G., 13 ss.
Fauriel C., 29.
Ferrari G., 18, 53, 85, 157.
Ferri L., 18, 26, 44, 46, 58, 59, 85, 100, 103, 133 s., 139.
Fichte G.-G., xi, 17, 86, 123, 173, 252.
Ficino M., 102.
Fiorentino F., 18, 40, 84.
Fischer K., 176.
Foscolo U., 10, 33.
Fouillée A., 30.
Frasyssinous D., 27.

Galluppi P., iii, 17, 54, 55,-62, 66, 74-86, 101, 102, 103, 202, 209, 245, 250, 254.
Garat D.-G., 29.
Gazzeri, 51.
Gentile G., vi s., 32.
Germani G., 54.
Gerando (De) G.-M., 14, 29, 57, 100, 263.
Gerdil S., 64-6, 200, 239.
Ginguené P.-L., 29.
Gioja M., 17, 43, 53, 54, 59 s., 104.
Giordani P., 15, 51.
Giuliano (L'Apostata), 49.
Giusti G., 22, 196.
Gomperz T., 245.
Gorgia, 253.
Graf A., 16.
Grazia (De) V. 84, 254, 265.

Halbfass W., 245.
Hartmann (Di) E., 10, 195, 280.
Hegel G.-G.-F., 17, 22, 145, 195, 248, 252, 265.
Heinze M., iv.
Helvetius Mad., 29.
Hobbes T., 49, 261.

Digitized by Google

Höffding H., III.
Holbach (Bar. d'), 31, 64.
Hume D., 53, 60, 100, 197, 198, 250, 252.

Jaja D., 75, 84, 196, 308.
Janet P., VII, 34, 35, 262.
Jouffroy T., 261.

Kant E., V, XI, 13, 17, 53, 54-62, 63, 65, 66-86, 90, 100, 103, 106, 118, 119, 123, 145, 170, 184, 187, 191-1, 195-211, 215, 219, 226, 228, 232, 237, 239, 242, 244-5, 249, 252 ss., 273-5, 278, 286, 305.
Kinker, 54, 55.

Lamartine A., 13.
Lamennais U.-F.-R., VII s., 27, 33-7, 91-2, 94, 96, 201, 263, 264.
La Mettrie G.-O., 31.
Lami G., 65.
Lancetti V., 54.
Lange F.-A., 31, 245, 252.
Lanjouinais G.-D., 27.
Laromiguière P., 14, 29, 53.
Lastrucci V., 84.
Lattanzio F., 27.
Legnier L., 64.
Leibniz G.-G., 60, 90, 170, 171, 197, 249.
Leone XII, 26.
Leopardi G., 10, 11, 12, 15, 33, 54, 99, 115.
Liberatore (p.), 247.
Lilla V., 63 s., 206.
Linaker A., 51.
Locke G., 7, 8, 9, 10, 12, 13, 18, 21, 45, 48, 50, 53, 56, 57, 65, 68, 123, 197, 249, 250, 251, 255, 261.
Loewenbruck (p.), 71.
Lucrezio (T.) Caro, 63.
Luigi XIV, 20.
Lutero M., 96, 249, 251, 253.

Maine de Biran F.-P.-G., 29.
Maîstre (De) G., 27, 94.
Malebranche N., 53, 64, 65 s., 99, 210 s., 239, 260.
Mamiani T., 58, 85, 105-12, 121-4, 127, 129, 130, 132, 135, 138, 141 s., 148, 154, 172, 215, 231 s., 254, 281, 285.
Mantovani (Cav.). 54, 55, 69.
Manzoni A., 6, 15, 16, 21, 23, 26, 29, 37 s., 39, 41, 89, 98 s., 157, 180, 196, 207, 221 s., 282, 305.
Marat G. P., 96.
Maria Luigia d'Austria, 53.
Masci F., 31.
Massari G., 15, 97, 102, 108, 128, 129, 132, 133, 135, 148 s., 155, 156 s., 160, 247, 256.
Matter M., 199.
Mayer E., 51.
Mazzini G., 23.
Melzi L., 46.
Metternic (principe di) 7, 22.
Mirabeau O.-G.-V., 96.
Moglia A., 206.
Molineri G., 104.
Monti B., 207, 283.
Monti V., 9, 13, 47.
Morando G., 63 s., 134.
Muller G., 269.
Muller M., 262.

Negri G., 32.
Negroni C., 15.
Newton I., 8.
Niccolini G.-B., 13, 47, 50-3, 62.
Novati G., 55.
Ornato L., 104 s.
Orsi P., 70.
Ottolenghi L., 105.

Paoli F., VIII, 36, 70, 71, 87, 140.
Pascal B., 34.
Pellico S., 23, 161.
Perrone (p.), 69, 200.
Perticari G., 10.
Pestalozza A., 138.
Peyron A., 65-6, 146.

Digitized by Google

Pezzana A., 46.
Picavet F., 29, 55.
Piergili G., 115.
Pieri M., 48, 49.
Pietropaolo F., 56.
Pinelli P.-D., 103, 147 ss.
Pini E., 62.
Pio VIII, 70, 72.
Pitagora, 102.
Platone, xi, 64, 103, 170, 249, 253.
Pomponazzi P., 68.
Protagora, 244 s., 253, 286.

Ragnisco P., 64.
Ranalli F., 49.
Rasori G., 49.
Ravaisson F., 23.
Reid T., 69, 82, 83, 253 s., 260 ss.
Reinhold G., —
Reumont A., 5.
Riberi G., 146.
Robespierre M.-M.-I., 96.
Rolla L., 54.
Romagnosi G.-D. 17 s., 22, 43, 53, 54, 59 s., 84, 145, 202.
Rosini G., 12.
Rousseau G.-G., 8, 11, 34, 95, 96.
Royer-Collard P.-P., 13, 66, 270.
Russo T., 63 s.

Sacchi D., 54.
Sanctis (De) F., 6, 7, 12, 38.
Santarosa P., 148.
Sarlo (De) F., vi.
Saurau (conte di), 7, 22.
Schelling F.-G.-G., 13, 17, 123, 252.
Schiller F., 9.
Schopenhauer A., 12, 195.
Segond E., viii.
Senocrate, xi.
Senofane, 200.
Sernagiotto L., vi.
Seufst., viii.
Sieyes E.-G., 20, 96.
Simmaco, 12.
Sinner (De) L., 115.
Soave F., 44, 45 s., 48, 54, 55, 62, 202.
Socrate, 200, 245, 253.
Spaventa B., 40, 83, 84, 110, 145, 173, 176, 177, 179 s., 188, 190, 232, 234 s., 238, 260, 264, 306.
Spencer E., 195 s.
Spinoza B., 49, 140, 251, 284,
Stewart D., 254.
Swedenborg E., 199.

Tabarrini M., 12, 23.
Taine I., 24, 270.
Tarantino G., 270.
Tarditi M., xi, 86, 88, 132-136, 139, 146-50, 152, 153-56, 161, 270-272, 294.
Taverna G., 203.
Teodosio, 12.
Testa A., 3, 17, 18, 44 s., 47, 53, 62, 202, 206, 214-21, 239, 254, 265, 283.
Tocco F., 31, 176.
Tolomeo C., 101.
Tommaseo N., 52, 70, 157-61, 247.
Tommasini G., 48.
Tommaso (San) D'Aquino, 51, 124, 158, 206, 212, 223, 225.
Tracy (Destutt de), 13, 14, 27, 29, 47, 51, 52, 53, 55, 57, 101.
Tulelli P.-E., 63.

Ueberweg F., iv.

Vaccolini D., 48.
Vannucci A., 13, 50, 51, 52.
Ventura G., 26-9, 33.
Verga C., 101, 102, 103, 104.
Vico G.-B., iii, 8, 13, 63 s., 102, 108, 260
Vieusseux G.-P., 14.
Villers C.-F.,D., 54, 68.
Virgilio, 194.
Visconti H., 16 s.
Volney C.-F., 29.
Voltaire F.-M., 96.

Werner C., vi.
Witney G.-D., 262.

Zanichelli D., 51.
Zocchi G., 64.

Digitized by Google

GIUNTE E CORREZIONI

Pag.	9	*linea*	2:	malenbranchismo	*corr.*	malebranchismo
»	12	»	11:	proporzione	»	proposizione
»	26	»	8:	che	»	che ciò che
»	36	»	13:	menti, come	»	menti. Come
»	63	»	16:	darebbe	»	sarebbe
»	64	»	29:	MIBABAUD	»	MIRABAUD
»	68	»	7:	dalla nostra	»	nella nostra
»	82	»	6:	*N. Saggio* del Rosmini	»	*N. Saggio*
»	86	»	28:	Vincenzo	»	Michele
»	89	»	12:	operoso	»	generoso
»	108	»	23:	tratta	»	trattò
»	111	»	10:	Bandry	»	Baudry
»	124	»	8:	interpretazioni	»	interpretazione

» 139 » 6: *annota:* Il Gioberti rispose infatti a queste lezioni e all' art. dell' *Imparziale* in una nota del *Gesuita Moderno* (Losanna, 1846-47) vol. V, pp. 7-13: *Sull' amore delle sette pei giornali,* lagnandosi sovratutto dell' ingiustizia e della slealtà che era nell' anonime accuse del *Filocattolico*, ma lontanissimo dall' attribuirle al Rosmini: « L'autore anonimo dell' articolo dee appartenere a quella classe di Rosminiani arrabbiati, che da lungo tempo io conosco per prova... Non accade che io replichi ciò che ho detto altrove più volte; che io non confondo nè Antonio Rosmini, nè i suoi nobili amici con quelli che disonorano la sua scuola e il suo nome » (pp. 11-12). — La sua risposta, del resto, si riduceva, siccome è probabile che desiderasse il Rosmini,... a non rispondere: « Quanto al giustificarmi dalla taccia di panteismo che mi viene apposta, io non ci spenderò una sola parola; perchè il mio stile è di rispondere ai buoni libri e non ai cattivi articoli de' giornali, se l'onor mio assolutamente non mi vi astringe » (p. 9). Cfr. la nota al vol. I, pag. CCCXXVI.

Pag.	143	*linea*	24:	nell' ombra	*corr.*	nell' ombra?
»	146	»	14:	Già;	»	Già
»	147	»	5:	Dionini	»	Dionigi
»	155	»	8:	Gioberti:	»	Gioberti

» 161 *nota* 1: *aggiungi:* Il Gioberti revocò poi pubblicamente la promessa fatta di rispondere alle critiche del Tommaseo, in una nota

Digitized by Google

molto salata del Discorso preliminare al *Gesuita* (vol. I, p. LXXII), dove fra l'altro scrive: « Sin da quando io cominciai a scrivere, egli si mise ad onorarmi di lettere private, a cui non risposi; perchè erano di quelle lettere, a cui non soglio rispondere. Ciò però non mi tolse di parlare di lui onoratamente in qualche operetta, senza far parola del succeduto. Il che non valse a placarlo; ond'egli diede fuori contro di me quella critica, che tutti conoscono. Avendola da principio scorsa anzi che letta, benchè la trovassi pungente, m'impegnai a risponderle nel discorso premesso alla seconda edizione della mia opera sulla filosofia del Rosmini. Ma poscia, rileggendola attentamente, mi accorsi che l'assunto di riscrivere era impossibile a conciliare con quelle regole che io non soglio trapassare senza necessità evidente. Ora la necessità non milita in questo caso, perchè le opposizioni e le critiche del sig. Tommaseo sono frivole e sofistiche tutte. Egli non capisce il Rosmini nè me *(ed era vero!)*.... Mi oppone l'autorità di San Tommaso; come se non fosse lecito nelle cose filosofiche il dilungarsene, sovrattutto quando si è d'accordo con santo Agostino e san Bonaventura ecc.».

Pag.	165	*linea*	7:	affatto è	*corr.*	affatto
»	167	»	18:	violente	»	violenta
»	174	»	21:	quello che ci desse	»	per rilevare
»	178	»	26:	estrae	»	astrae
»	185	»	27:	soleva	»	voleva
»	195	»	13:	*Unbewust*	»	*Unbewusst*
»	ivi	»	ult.	*Principj*	»	*Primi Principj*
»	221	»	10:	*commenebo*	»	*commonebo*
»	225	»	5:	uno solo	»	una sola
»	232	*nota*	1,	*linea* 2: 151	»	172
»	280	*linea*	28:	e la riflessione	»	la riflessione
»	286	»	16:	ne	»	nè
»	291	»	6:	differente	»	differenti.

Digitized by Google

INDICE

PREFAZIONE . . . . . Pag. III

PARTE I.

CAPITOLO I. *Del pensiero italiano dal 1815 al 1830* . . . Pag. 3
» II. *Genesi del rosminianismo* . . . . . » 42
» III. *Formazione della mente del Gioberti* . . . . » 86
NOTA. — *Critica del Rosmini nel Rinnovamento del Mamiani* » 121
CAPITOLO IV. *La forma della polemica* . . . . . » 124

PARTE II.

CAPITOLO I. *La teorica della conoscenza nel Rosmini. — Esposizione e critica* . . . . . Pag. 165
» II. *Continuazione* . . . . . » 212
» III. *La teorica della conoscenza nel Gioberti. — Esposizione e critica* . . . . . » 246
» IV. *Esposizione critica della controversia* . . . . » 276
Indice dei nomi . . . . . » 313
Giunte e correzioni . . . . . » 317

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google